WOLF WILHELM
GRAF BAUDISSIN

KYRIOS

ZWEITER TEIL

THE UNIVERSITY
OF ILLINOIS
LIBRARY
231
B32k
v.2

KYRIOS
ALS GOTTESNAME IM JUDENTUM UND SEINE STELLE IN DER RELIGIONSGESCHICHTE

VON

WOLF WILHELM GRAFEN BAUDISSIN

WEILAND PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BERLIN

HERAUSGEGEBEN

VON

OTTO EISSFELDT

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT HALLE (SAALE)

ZWEITER TEIL

Die Herkunft des Gottesnamens Kyrios in Septuaginta

1929

VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN IN GIESSEN

Printed in Germany

231
B32h
v.2

Inhalt

ZWEITER TEIL

Die Herkunft des Gottesnamens Kyrios in Septuaginta

Erstes Kapitel — Seite

Einleitendes . . . . . 1—5

Zweites Kapitel

Die Ursprünglichkeit des Namens κύριος in Septuaginta 5—17

Allgemeines 5

1. Schreibung des Tetragramms mit hebräischen Buchstaben . . . . . 6—12

2. Bezeugung des Gottesnamens κύριος der Septuaginta außerhalb der Septuaginta . . . . . 12—15

3. Art des Gebrauchs von κύριος in Septuaginta . 15—17

Drittes Kapitel

Der Name *ădonāj*

I. Der Gebrauch des geschriebenen Gottesnamens *ădonāj* . . . . . 17—26

II. Die Wortbildung *ădonāj* . . . . . 27—35

III. Die Form *ădonāj* im Wert eines Eigennamens 35—58

Viertes Kapitel

Der Eigenname *ădonāj* und für *jhwh* gelesenes *ădonāj* 58—72

Fünftes Kapitel

Redaktionelle Einsetzung von *ădonāj* für *jhwh* und in Verbindung mit *jhwh* . . . . . 72—96

Allgemeines. . . . . 72—73

1. *koh āmar ădonāj jhwh, nĕ'um ădonāj jhwh* und *koh āmar jhwh ṣĕbā'ōt, nĕ'um jhwh ṣĕbā'ōt* . 73—80

2. Die Verteilung von eigennamartigem *ădonāj* und *ădonāj jhwh* auf die einzelnen Schriften . . 81—96

Sechstes Kapitel

Bezeugung des Namens *ădonāj* außerhalb der Septuaginta

Allgemeines . . . . . 96—98

I. אדני bezeugt als im alttestamentlichen Texte geschrieben oder bei seiner Verlesung gesprochen 98—115

1. Aquila, Symmachus, Theodotion, Targume, Peschito . . . . . 98—112

2. Origenes . . . . . 112—115

710079

Seite

II. *ădonāj*, ἀδωναί außerhalb des alttestamentlichen Textes . . . . . 115—135

III. Rekonstruktion von *ădonāj* als Vorlage oder Vorbild für Gottesnamen in der griechisch-jüdischen Literatur außerhalb der Übersetzung des Alten Testaments . . . . . 135—168

Allgemeines . . . . . 135—139

A. Gottesnamen mit der Bedeutung „Herr" in Apokryphen und Pseudepigraphen

1. Bezeugung von *ădonāj jhwh* und *jhwh ădonāj*

a) κύριε, κύριε 140

b) δεσπότης κύριος . . . . . 140—142

c) κύριος (ὁ) θεός . . . . . 142—147

2. Bezeugung von alleinstehendem *ădonāj* . .

Allgemeines . . . . . 147—148

a) κύριος . . . . . 148—151

b) δεσπότης und δυνάστης . . . . . 152—155

B. Gottesnamen mit der Bedeutung „Herr" in der griechisch-jüdischen Literatur außerhalb der Apokryphen und Pseudepigraphen . . . . . 156—159

C. Herkunft von δέσποτα, ὁ δεσπότης und (ὁ) δυνάστης in Apokryphen und Pseudepigraphen . 159—165

D. Die sichere Bezeugung des Vokativs *ădonāj* und die unsichere des eigennamartigen *ădonāj* als Vorbilder griechischer Namen in Apokryphen und Pseudepigraphen . . . . . 165—168

Siebentes Kapitel

Entstehungszeit der Lesung *ădonāj* für *jhwh*

Allgemeines . . . . . 168—169

I. Vermeidung des Gebrauchs des geschriebenen Tetragramms . . . . . 169—174

II. Beschränkung der Aussprache des Tetragramms und Ersatz durch *ădonāj*. . . . . 174—189

III. Ausgänge des Aussprechens des Tetragramms 189—236

Allgemeines . . . . . 189—190

1. Der Gottesname *jhwh* in der nachalttestamentlichen jüdischen Literatur . . . . . 190—193

2. יהוה und Ιαω . . . . . 193—202

3. Ιαω und Ιευω in Berichten der vorchristlichen und der späteren nichtchristlichen griechischen und römischen Literatur über den Gott der Juden 202—206

4. Ιαω in Zauberschriften, Ιαω und Ieû bei Gnostikern, Ιαω im Orakel des Apollo Clarius . . 206—215

5. Umschreibungen des alttestamentlichen Gottesnamens in der altchristlichen Literatur . . . . 215—225

Seite

6. Das Erlöschen der Zeugnisse für eine Aussprache des alttestamentlichen Gottesnamens und die Verbreitung seines Ersatzes durch *ădonāj* . 226—236

Achtes Kapitel

Der Gottesname κύριος der Septuaginta, das *ădonāj* des alttestamentlichen Textes und das ethnische Gottesepitheton κύριος in ihrem Verhältnis zueinander

I. Die Wahl des κύριος als Ersatz für *jhwh*

1. Die Veranlassung eines Ersatzes für *jhwh* in Septuaginta . . . . . 236—241
2. Das κύριος der Septuaginta und alttestamentliches *ādōn* . . . . . 241—257

Allgemeines . . . . . 241—242
a) κύριος als Übersetzung von *ādōn* . . . . . 242—245
b) Der Sinn der alttestamentlichen Gottesbenennung *ādōn* . . . . . 245—251
c) Der Sinn des Gottesnamens κύριος der Septuaginta . . . . . 252—257

3. Das κύριος der Septuaginta und die ethnische Gottesbenennung κύριος. . . . . 257—301

Allgemeines . . . . . 257—262
a) Das Gottesepitheton κύριος in Syrien und Ägypten . . . . . 262—269
b) Die Bedeutung des hellenistischen Gottesepithetons κύριος. . . . . 270—286
c) κύριος als Herrschertitel . . . . . 286—296
d) κύριος als Höflichkeitsform . . . . . 296—299
e) Ethnisches κύριος und alttestamentliches *ādōn* 299—301

II. Die Wahl des *ădonāj* als Ersatz für *jhwh* . . . . 301—307

III. κύριος und *ădonāj* . . . . . 307—316

Druckfehler

S. 9, Z. 9: Malachim statt Malachim)
S. 10, Z. 15 v. u.: Ju 16 28 ist zu streichen
S. 17, Z. 3: der statt die
Anm., Z. 7 v. u.: denkbar, daß statt denkbar daß
S. 18, Abs. 2, Z. 11: Auffassung statt Auffassung,
S. 20, Abs. 2, Z. 4: Individuum statt Invididuum
S. 23, Z. 11: S. 511, 2). statt S. 511, 2)
Anm. 1, Z. 2: gerechtfertigt, da statt gerechtfertigt da
S. 38, Anm. 5, Z. 1: 146 f. statt 446 f.
S. 43, Anm., Z. 2: Die statt Dle
S. 44, Anm. 5, Z. 3: ἠλθης statt ἤλθης
S. 55, Z. 1 v. u.: Am Schluß der Zeile ist *i* abgesprungen
S. 57, Anm. 2, Z. 5: S. I. CURTISS statt S. J. CURTISS
S. 70, Abs. 3, Z. 2: Am Anfang ist das *i* abgesprungen
S. 78, Z. 3 v. u.: *nĕ'um* statt *nē'um*
S. 87, Abs. 2, Z. 1 v. u.: Nu 14 17 statt Nu 14 47
S. 114, Anm. 1, Z. 2 v. u.: προφῆται . . . statt προφῆται
S. 117, Anm. 1, Z. 2: 709. 717 f. statt 709, 717 f.
S. 120, Anm. 6, Z. 1: 649. statt 649
S. 121, Anm. 2, Z. 3: S. 394), statt S. 394,
S. 122, Anm. Z. 2: WORRELL statt WORELL — in statt of
Z. 9: PERDRIZET statt PEDRIZET
S. 145, Abs. 2, Z. 5: 1 7 d statt 1 7 d
S. 147, Anm. 1, Z. 2: ff.) statt ff)
S. 160, Z. 8: S. 154 statt 154
Anm., Z. 3: μεγιστοτατος statt μεγιστος
S. 175, Anm. 7, Z. 3: Wahrscheinlich statt Wahrscheinlicht
S. 176, Anm. 2, Z. 3: Am Anfang der Zeile ist § abgesprungen
S. 183, Z. 6 v. u.:)" statt)
S. 191, Z. 5: *ădonāj* statt *ḏdonāj*
Anm., Abs. 2, Z. 5 v. u.: gemacht —, statt gemacht —
S. 194, Anm. 2, Z. 6: no. 1 statt no. 4, 2
S. 195, Anm. 3, Z. 3: יהוה statt יהוה
S. 207, Anm. 1, Z. 3: Z. 117 statt S. 117
S. 213, Anm. 1, Z. 4: CXXI statt XLVII
S. 218, Z. 8: I, 4, 1 statt I, 1, 7
Anm. 2, Z. 5 v. u.: S. 216, 1], statt S. 216, 1]
S. 224, Anm. 1, Z. 5: 40, 5, 8—10 statt 40, 5. 8—10
S. 226, Anm. 1, Z. 4: Tzetzes statt Itzetzes
S. 227, Anm., Z. 2: βοήθημα statt βοήθαμα
S. 248, Z. 10: Stücke, angehört statt Stücke angehört

S. 261, Z. 2 [κυ]ρ εἶαν statt [κυ]ρ.εἶαν
Anm., Z. 1: Tebt. Pap. statt Pap. Tebt.
S. 264, Anm. 2, Z. 5 v. u.: *rabbat* die statt *rabbat,* die
S. 272, Abs. 1, Z. 6 v. u.: κυρίους statt κυρίονς
S. 280, Anm. 3, Z. 2: 1922 statt 1924
S. 282, Anm. 1, Z. 1 v. u.: S. 524 ff.). statt S. 524 ff.
S. 286, Anm. 1: S. 119, 1] Ausgabe statt S. 119, 1], Ausgabe
S. 294, Z. 7 v. u.: [και θειοτάτων κυρί]ων statt [καὶ] θειοτάτων κυρ[ί]ων
S. 295, Anm. 1, Z. 1 v. u.: DITTENBERGERS statt DILTENBERGERS
S. 296, Anm. 2, Z. 3: κυρίου statt κυρίοῦ
S. 310, Anm. 1, Z. 9: zarathustrischen statt zaratustrischen

ZWEITER TEIL

Die Herkunft des Gottesnamens κύριος in Septuaginta

Erstes Kapitel

Einleitendes

Für die Ermittlung des dem Gottesnamen κύριος beigelegten Sinnes ist eine Untersuchung erforderlich über die Herkunft des κύριος der Septuaginta; denn seine Bedeutung wird irgendwie beeinflußt sein durch die Entstehungsweise der Anwendung dieses Wortes als eines Ersatzes für *jhwh*.

Zusammenstellung und Folge der verschiedenen und zum Teil verschiedenartigen Einzeluntersuchungen, in die dabei einzugehen ist, bedürfen der Erklärung und Rechtfertigung, um verständlich zu machen, wie ihr Zusammenhang gedacht worden ist, und wie sich aus der gewählten Anordnung eine Schritt für Schritt erfolgende Annäherung an das gesetzte Ziel zu ergeben schien.

An erster Stelle ist zu behandeln die Frage nach der Ursprünglichkeit des κύριος, d. h. danach, ob der Eigenname κύριος unseres Septuaginta-Textes dem ursprünglichen Texte, dem der Übersetzer, angehört. Ein Hinweis darauf, daß dies als fraglich erscheinen kann, wurde allen unseren Einzeluntersuchungen vorangestellt (I Teil, S. 5). Wir aber waren genötigt, um den Gebrauch des κύριος anschaulich machen zu können, in seiner Darstellung auszugehen von der einstweilen unbewiesenen Voraussetzung, daß dieses κύριος den Übersetzern angehöre. Die grundlegende Beantwortung der Frage nach der Ursprünglichkeit mußte bis dahin verschoben werden, weil sich eine Antwort nur geben läßt auf der Basis des gesamten das κύριος betreffenden Sprachgebrauchs in Septuaginta, der uns zunächst ausschließlich beschäftigt hat.

Nachdem Feststellung eines Urteils über die Ursprünglichkeit des κύριος versucht worden ist, wird dann einstweilen von weiteren Fragen nach Herkunft des κύριος abzusehen und zunächst eine Vorfrage zu behandeln sein, nämlich die nach der Entstehung des „eigennamartigen" *ădonāj*; denn die Beantwortung jener Fragen ist abhängig von der Entscheidung über die Entstehungsweise dieses *ădonāj*. Ist es ein alter Gottesname oder gehört es als ein eigentlicher Name auch nur der Zeit vor Entstehung unseres Septuaginta-Textes an, so kann es, da κύριος „Herr" bedeutet und *ădonāj* in einem Sinne, der irgendwie dem des κύριος entspricht, im alttestamentlichen Texte gebraucht wird, kaum einem Zweifel unterliegen, daß das κύριος der Septuaginta eine Übersetzung des *ădonāj* ist. In weiter Verbreitung wird diese Auffassung vertreten. Läßt sich dagegen wahrscheinlich machen, daß das eigennamartige *ădonāj* erst einer Zeit nach dem Aufkommen des κύριος der Septuaginta angehört, so wird der mit κύριος ausgedrückte Begriff als unabhängig von dem speziellen Sinne jenes *ădonāj* anzusehen sein.

Unsere Untersuchung über den Gebrauch des κύριος in Septuaginta hat zu einem bestimmten Ergebnis über sein Verhältnis zu dem Namen *ădonāj* nur geführt in der negativen Erkenntnis, daß für den eigennamartigen Doppelnamen *ădonāj jhwh* des masoretischen Textes das *ădonāj* mit wenigen Ausnahmen den Übersetzern nicht vorlag und daß sich alleinstehendes eigennamartiges *ădonāj* als Vorlage der Septuaginta nirgends nachweisen läßt. Darüber hinaus scheinen einige Einzelheiten allerdings geradezu das Fehlen der Vorlage auch des alleinstehenden eigennamartigen *ădonāj* des masoretischen Textes und Nichtbekanntsein der Aussprache *ădonāj* für *jhwh* wahrscheinlich zu machen. Die in Septuaginta vorliegenden Andeutungen bedürfen aber der Bestätigung.

Um zu einem bestimmteren Urteil zu gelangen über das Alter des Gebrauchs von *ădonāj* im Wert eines Eigennamens — und zwar von geschriebenem *ădonāj* und ebenso von *ădonāj* als gesprochenem Ersatz für geschriebenes *jhwh* —, ist an erster Stelle erforderlich eine Untersuchung über die Gebrauchsweise von geschriebenem *ădonāj* in dem uns vorliegenden alttestamentlichen Texte, nämlich darüber, ob und inwieweit es angewandt wird im Wert eines Eigennamens oder aber als ein Appellativum mit Pronominalsuffix, dann über die Bildung des Wortes, darüber nämlich ob seine Endung als

ursprüngliche Nominalendung oder als Pronominalsuffix aufzufassen ist, und ferner über den Gebrauch im Wert eines Eigennamens bei Zugrundelegung der zweiten Auffassung der Endung. Vielleicht lassen sich schon aus der Zusammenfassung dieser einzelnen Untersuchungen Hinweise gewinnen für die Zeit, in der der Gebrauch des *ădonāj* als eines Eigennamens aufgekommen ist, wie er jedenfalls in der Aussprache *ădonāj* für *jhwh* vorliegt.

Mit größerer Sicherheit darf ein Ergebnis erwartet werden aus einer textkritischen Behandlung der Belege für geschriebenes eigennamartiges *ădonāj*. Sie wird sich gestalten zu einer Untersuchung über sein Verhältnis zu dem anstatt des geschriebenen *jhwh* gelesenen *ădonāj*, nämlich darüber, welche von beiden Anwendungsweisen die primäre ist. Die Beurteilung des Alters des Namens *ădonāj* wird je nach der Beantwortung dieser Frage eine verschiedene sein, da selbstverständlich das für *jhwh* gesprochene *ădonāj* nicht für sich allein etwas Ursprüngliches und Altes ist. Neben dieser im engeren Sinne textkritischen Untersuchung ist weiter zu erwägen, ob sich etwa in dem Gebrauch von geschriebenem *ădonāj*, wie er in unserem Bibeltexte vorliegt, der Einfluß von Überarbeitungen des Textes erkennen läßt, d. h. ob und inwieweit der Gebrauch des *ădonāj* auf beabsichtigter redaktioneller Änderung beruht.

Wenn sich aus diesen Untersuchungen ein bestimmtes Resultat ergibt, so bedarf es zu seiner Bestätigung noch der Frage nach der Bezeugung des *ădonāj*. Wir konnten, wie nun schon wiederholt bemerkt werden mußte, der Nichtbezeugung des eigennamartigen *ădonāj* durch Septuaginta eine unbedingt entscheidende Bedeutung nicht zusprechen. Es wird deshalb eine Untersuchung erforderlich sein über das Bekanntsein des Namens *ădonāj* außerhalb der Septuaginta. Vielleicht läßt sich daraus ein Ergebnis gewinnen auch für die Entstehungszeit der Aussprache *ădonāj* für *jhwh*. Eine entscheidende Auskunft darüber ist durch Untersuchung der Bezeugung in der Literatur, wie wir sehen werden, nicht zu erreichen. Aber die Bekanntschaft mit dem Namen wird nicht nur durch Benützung des alttestamentlichen Textes, sondern auch durch mündliche Überlieferung der bei den Juden gewohnten Aussprache des Gottesnamens verbreitet worden sein. Deshalb ist schwerlich denkbar, daß die Aussprache um vieles älter ist als die Anfänge der Kenntnis des Namens, die sich in der außeralttestamentlichen Literatur

nachweisen lassen. Darüber hinaus wird sich vielleicht ermitteln lassen, wie alt überhaupt der Brauch ist, *jhwh* anders auszusprechen als in dem geschriebenen Wortlaut.

Alle diese Vorfragen nehmen ihrer Kompliziertheit wegen einen breiten Raum in den folgenden Untersuchungen ein und führen uns zunächst ganz ab von dem κύριος der Septuaginta, durch das sie in keiner Weise bestimmt sind. Erst nach ihrer Erledigung kann wieder direkt an den Namen κύριος herangetreten werden.

Wenn mit diesen Nachforschungen das zeitliche Verhältnis zwischen dem κύριος der Septuaginta und *ădonāj*, und zwar sowohl dem nur gesprochenen als dem geschriebenen, aufzuklären ist, so ergibt sich daraus die Beantwortung der Frage nach irgendwelcher Abhängigkeit oder nach Unabhängigkeit des Sinnes dieses κύριος von dem des *ădonāj*. Aber auch bei Unabhängigkeit der Entstehung des κύριος von dem eigennamartigen *ădonāj* des alttestamentlichen Textes können dennoch zwischen diesen Namen, die sich in ihrer Bedeutung berühren, Gemeinsamkeiten der Momente vorliegen, die ihre Bildung veranlaßt haben. Dabei kommt besonders in Betracht, daß im Unterschied von *ădonāj* mit dem Wert eines Namens an dem hohen Alter des vokativischen *ădonāj* oder *ădonī* in der Anwendung auf Gott sich — wie wir aus der Wiedergabe in Septuaginta vom Pentateuch an verschiedentlich entnommen haben — nicht zweifeln läßt.

Nur bei einer Entscheidung für die Selbständigkeit des κύριος dem Namen *ădonāj* gegenüber ist in Erwägung zu ziehen eine von uns bisher noch nicht berührte Frage, nämlich die nach einem Zusammenhang zwischen dem κύριος der Septuaginta und der Gottesbenennung κύριος im ausgehenden Paganismus. Hier ist aber nicht notwendig an eine Isolierung des in Frage kommenden Zusammenhangs zu denken, sondern Berührungen nach dieser Seite hin können bestehen neben vermittelten Zusammenhängen, die in betreff der Herkunft zwischen dem κύριος der Septuaginta und dem *ădonāj* des alttestamentlichen Textes etwa vorliegen.

Selbstverständlich läßt sich durch alle Untersuchungen nach der Entstehungsweise des jüdischen κύριος ein erschöpfender Aufschluß über die damit ausgedrückte spezielle Färbung des Begriffs des Herrn nicht finden; denn was die Urheber dieses κύριος und diejenigen, die es nach ihrem Vorgang anwendeten, sich dabei dachten,

muß sich nicht notwendig decken mit dem Sinne der dafür vorbildlichen Gottesbenennungen. Immerhin aber wird der Sinn, den die Septuaginta in das κύριος hineinlegten, irgendwie anknüpfen an diejenigen Gottesbenennungen, welche ihnen die Veranlassung gaben zur Wahl des κύριος als eines Ersatzes für *jhwh*. Nur durch die Exegese des Septuaginta-Textes kann etwa ermittelt werden, an welche von den als unmittelbare Vorbilder in Betracht kommenden Benennungen der Gottheit als des Herrn die Urheber dieses κύριος den in dasselbe hineingelegten Sinn anlehnten. Daneben aber können die Namen, die als Vorbilder zu berücksichtigen sind, Wegweiser sein für diese Exegese.

Über ein Ergebnis, das nur die Richtung angibt für die Ermittlung der Bedeutung des κύριος, wird nicht hinauszugelangen sein mit der Nachforschung über seine Entstehung. Es handelt sich darum, ob das, was wir glaubten über die Bedeutung des κύριος aus Septuaginta herauslesen zu können, sich denken läßt als Fortsetzung des in den Vorbildern Gegebenen und insofern dadurch bestätigt und vielleicht auch näher erklärt wird. Ob sich uns noch weitere Quellen erschließen können, um den Bedeutungsinhalt des κύριος der Septuaginta zu verstehen, wird erst an späterer Stelle zu besprechen sein (s. unten VIII Kap., III).

Zweites Kapitel

Die Ursprünglichkeit des Gottesnamens κύριος in Septuaginta

Allgemeines

Zunächst liegt uns ob, die von Anfang unserer Untersuchungen an erforderte Antwort (S. 1) zu geben auf die Frage nach der Ursprünglichkeit des in Septuaginta als Gottesname gebrauchten κύριος. Aus den voranstehenden Untersuchungen ergibt sich bei Anerkennung ihrer Beobachtungen die Antwort von selbst. Sie ist aber von anderen in anderer Weise gegeben worden, und die Sachlage bedarf deshalb einer Prüfung auch unter solchen Gesichtspunkten, die außerhalb jener Beobachtungen liegen.

1 Schreibung des Tetragramms mit hebräischen Buchstaben

Eine Veranlassung zu der oft behandelten Frage hat zunächst gegeben eine Bemerkung des Origenes zu Ps 2 (ed. Lommatzsch XI, S. 396). Er sagt über das unaussprechliche Tetragrammaton der Juden, das Ἀδωναΐ gelesen, aber nicht so geschrieben wird: Καὶ ἐν τοῖς ἀκριβεστέροις δὲ τῶν ἀντιγράφων ἑβραίοις χαρακτῆρσι κεῖται τὸ ὄνομα, ἑβραϊκοῖς δὲ, οὐ τοῖς νῦν, ἀλλὰ τοῖς ἀρχαιοτάτοις. Es kann meines Erachtens keinem Zweifel unterliegen, daß Origenes dabei nicht an Handschriften mit hebräischer Schrift denkt; denn es hätte keinen Sinn, wenn er von ihnen hervorheben würde, daß der Gottesname ἑβραίοις χαρακτῆρσι geschrieben sei, was selbstverständlich der Fall sein mußte[1]. Dagegen könnte Origenes griechische Texte gekannt haben, in denen das Tetragramm mit hebräischen Buchstaben geschrieben war, und zwar nicht in der zu seiner Zeit (τοῖς νῦν) üblichen Schrift — das war die Quadratschrift —, sondern mit andern „sehr alten" Typen. Wie diese aussahen, ist aus Origenes nicht zu entnehmen. Wahrscheinlicher aber ist, daß Origenes nicht Abschriften des griechischen Textes meinte, sondern Abschriften von Transkriptionen des hebräischen Textes mit griechischen Buchstaben. Daß es schon vor der zweiten Kolumne der Hexapla Transkriptionstexte gab, scheint mir von WUTZ aus dem μεταγράψαι des Aristeasbriefes glücklich entnommen zu sein[2]. Auch in der zweiten Kolumne der Hexapla war das Tetragramm mit hebräischen Buchstaben geschrieben, wie wir aus dem Mailänder Funde MERCATIS erfahren haben[3].

Aus Transkriptionstexten wird das mit hebräischen Buchstaben

---

[1] Der Gedanke, den NESTLE, ZDMG 32, 1878, S. 467, 3 zur Erwägung stellt, daß Origenes rede von Handschriften des mit hebräischen Buchstaben geschriebenen Textes (das meinte er zweifellos mit „hebräische Codices"), konnte nur entstehen auf Grund der von NESTLE befolgten Lesart, die er nicht, wie er angibt, aus dem „Schlusse des Lexikons der hebräischen Eigennamen von Origenes", auch nicht aus der von ihm dafür angeführten Benediktinerausgabe II, 539, sondern aus MONTFAUCON, Hexapla, 1713, Bd. I, Praeliminaria S. 86 entnommen hat und dieser seinerseits aus dem „Codex Regius num. 1818. decimi saeculi fol. 10. qui est catena in Psalmos": καὶ ἐν τοῖς ἀκριβέσι τῶν ἀντιγράφων Ἑβραϊκοῖς ἀρχαίοις γράμμασι γέγραπται, ἀλλ' οὐχὶ τοῖς νῦν. Dieser Text ist eine durch das Aufeinanderfolgen von ἑβραίοις und ἑβραϊκοῖς entstandene Verkürzung des Textes der Benediktinerausgabe als des ursprünglichen.

[2] Durch die Auffassung von μεταγράψαι § 15 ed. Wendl. scheint mir § 30 erst verständlich zu werden. Vgl. I Teil, S. 41, 2.

[3] S. I Teil, S. 567, 1.

geschriebene Tetragramm in die jüngeren griechischen Übersetzungen übergegangen sein. Seit längerer Zeit sind bekannt in einem Palimpsest aus der Synagoge von Kairo Fragmente des Aquila, in denen das Tetragramm mit hebräischen Buchstaben geschrieben ist in der Form 𐤉𐤄𐤅𐤄[1] und in einem zweiten Palimpsest derselben Herkunft mit antiken Buchstaben, die von denen des ersten Fundes nur wenig verschieden sind[2], also in Charakteren, die von der Quadratschrift sehr stark abweichen. Ebendasselbe ist der Fall in drei kleinen Psalmenfragmenten, die WESSELY[3] als solche erkannt und ebenfalls dem Aquila zugesprochen hat. CAPELLE[4] und MERCATI[5] haben aber mit Sicherheit erwiesen, daß sie der Übersetzung des Aquila nicht angehören, und weiter mindestens höchst wahrscheinlich gemacht, daß wir die des Symmachus in ihnen zu finden haben. Die in diesen Stücken zweimal vollständig und einmal zur Hälfte enthaltene Form des Tetragramms wird von WESSELY beschrieben als verwandt den Buchstaben auf Münzen aus den Jahren 66—70 und 132, 135 n. Chr., eine genauere Reproduktion fehlt noch. Auf Grund der zunächst allein bekannten Funde aus Aquila hat man angenommen, daß bei der Angabe des Origenes ἐν τοῖς ἀκριβεστέροις τῶν ἀντιγράφων an Exemplare der Übersetzung des Aquila zu denken sei[6]. Ebensogut könnte man nach dem soeben Bemerkten diese Angabe auf Symmachus beziehen. Origenes, der in den betreffenden Handschriften doch wohl den Text des Aquila oder des Symmachus erkannt hätte, müßte dann angenommen haben, daß in dieser Form des Tetragramms eine Schreibweise des ursprünglichen Septuaginta-

[1] S. BURKITT, Fragments of the Books of Kings according to the translation of Aquila, Cambridge 1897.

[2] In Fragmenten eines Psalmentextes, s. TAYLOR, Hebrew-Greek Cairo Genizah Palimpsests, Cambridge 1900, S. 54 ff.

[3] Un nouveau fragment de la version grecque du Vieux Testament par Aquila, Mélanges offerts à M. Émile Chatelain, Paris, Champion 1910, S. 224 ff. Die Pergament-Stücke (mit Halbuncial-Schrift des 3. bis 4. Jahrhunderts) aus der Sammlung des Erzherzogs Rainer sind gefunden worden im Faijum. Sie enthalten Ps 69 (68) 13. 14. 30—33 und Ps 81 (80) 11—15.

[4] Fragments du psautier d'Aquila? Revue bénédictine, Jahrg. 28, 1911, S. 64 ff.

[5] Frammenti di Aquila o di Simmaco? Revue Biblique internationale, Nouv. Sér., Bd. VIII, 1911, S. 266 ff.

[6] So BURKITT a. a. O. [s. Anm. 1], S. 15; SWETE, An Introduction to the Old Testament in Greek, Cambridge 1900, S. 39 (Aufl. 2, 1902, ist mir nicht zugänglich); KITTEL, Über die Notwendigkeit und Möglichkeit einer neuen Ausgabe der hebräischen Bibel, Leipziger Universitätsprogramm 1901 (im Buchhandel 1902), S. 17. 40.

Textes beibehalten wurde. Wir bedürfen aber dieser von vornherein wenig wahrscheinlichen Umbiegung seiner Aussage nicht, da es zweifellos statthaft ist, mit WUTZ[1] die ἀντίγραφα zu verstehen von „Abschriften", d. h. älteren Exemplaren — Origenes sagt ἀκριβεστέροις — der Transkriptionstexte. Unter dieser Voraussetzung ist daraus nichts zu entnehmen über die Schreibweise in Septuaginta-Handschriften.

Daß nicht schon die alten Übersetzer, sondern erst Aquila, Symmachus und vielleicht noch andere späte Übersetzer die hebräische Schreibung des Tetragramms im griechischen Text anwandten, ist von vornherein wahrscheinlich. Die Ängstlichkeit, den heiligen Gottesnamen durch eine Übersetzung oder auch nur durch eine Schreibung mit anderen als den ursprünglichen Buchstaben zu profanieren, entspräche wenig dem freieren Geiste des alexandrinischen Judentums. Es ist etwas anderes, wenn in Septuaginta einzelne hebräische Wörter in griechischer Transkription beibehalten worden sind, sei es weil die Übersetzer sie nicht übertragen konnten, sei es weil sie sie als ohne Übersetzung für ihren Leserkreis verständlich ansahen. Sehr einfach dagegen erklärt sich jene Ängstlichkeit bei dem Gottesnamen aus dem allgemeinen Verfahren des Aquila, der sich bemühte, kein Wort des heiligen Textes in seiner Übersetzung verloren gehen zu lassen, und es unmöglich gefunden haben wird, den Gottesnamen zu übersetzen oder durch korrekte Transkription wiederzugeben. Ebenso scheint auch Symmachus geurteilt zu haben.

Die althebräischen Buchstaben des Tetragramms bei Aquila und Symmachus sind dann von Abschreibern umgewandelt worden in die der Quadratschrift, und zwar mit einem nach oben geschlossenen ה und einem י, das die Länge der übrigen Buchstaben hatte und einem ו glich[2], so daß der Name ungefähr aussah wie והוה. So geschrieben und von links nach rechts gelesen, wurde das Tetragramm den griechischen Buchstaben ΠΙΠΙ ähnlich und von den Abschreibern mit diesen griechischen Buchstaben wiedergegeben. Nur in hexaplarischen Lesarten unserer Handschriften findet sich diese Schreibweise, und nur in Syrohexaplaris ist sie in der Wiedergabe durch ܝܗܘܗ in den Septuaginta-Text eingedrungen[3].

[1] Transkriptionen, S. 145.

[2] Über diese Form des י s. LIDZBARSKI, Handb. d. nordsem. Epigraphik, 1898, I, S. 191 f.

[3] Die Belege für Aquila und die anderen jüngeren Übersetzungen bei HATCH-RED-

Die Form ΠΙΠΙ hat Hieronymus gekannt und hält sie für die älteste Schreibweise. Er sagt in der Epistola 25 ad Marcellam (ed. Hilberg, Corp. script. eccles. lat. Vindob. vol. 54, Bd. I, S. 219; Vallarsi[1] I, K. 129): Nonum (dei nomen est) tetragrammum, quod ἀνεκφώνητον, id est ineffabile, putauerunt et his litteris scribitur: iod, he, uau, he. quod quidam non intellegentes propter elementorum similitudinem, cum in Graecis libris reppererint, ΠΙΠΙ legere consueuerunt. Ebenso im Prologus galeatus (Praefatio in libros Samuel et Malachim), ed. Vallarsi[1] IX, K. 453 ff.): Et nomen Domini tetragrammaton in quibusdam Graecis voluminibus, usque hodie antiquissimis expressum literis invenimus. Danach hat Hieronymus offenbar keine andere hebräische Schreibweise des Tetragramms gesehen als die in wirklicher oder doch nachgeahmter Quadratschrift und fand diese in griechischen Handschriften vor. Auch dabei kann es sich um eine aus der Hexapla eingedrungene Schreibweise handeln. In der Wertung der betreffenden Handschriften als antiquissima volumina schließt Hieronymus sich an jene Charakterisierung bei Origenes an und scheint sie dahin mißverstanden zu haben, daß es sich um eine Schreibung mit Quadratschrift in Handschriften der Septuaginta handle. Wie er das hebräisch geschriebene Tetragramm als die älteste Schreibweise griechischer Handschriften offenbar von den Übersetzern ableitete, ebenso führte Jakob von Edessa das ΠΙΠΙ der Handschriften auf die alte Septuaginta zurück, die auch nach seiner — gewiß durch dasselbe Mißverstehen der Aussage des Origenes und durch Hieronymus bestimmten — Annahme den Gottesnamen in

---

PATH, A Concordance to the Septuagint S. 1135; vgl. TAYLOR a. a. O. [S. 7, 2], S. 26 f. Einmal Ps 22 (21) 20 ist ΠΙΠΙ in einem Bruchstück aus den Hexapla angegeben für die Septuaginta-Kolumne, aber neben κ[ε], s. TAYLOR a. a. O., S. 7. 26 f.; vgl. dazu TRAUBE, Nomina sacra, Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters, Bd. II, 1907, S. 29, 3. Nicht überzeugend, aber immerhin beachtenswert ist der Gedanke von J. A. MONTGOMERY (A survival of the Tetragrammaton in Daniel, Journal of Biblical Literature, Bd. XL, 1921, S. 86) in Da 9 2 Θ′ πρόσταγμα τῷ γῇ ἐπὶ Ἰερεμίαν das wunderliche τῷ γῇ für *jhwh* 𝔐 (Θ. κυρίου) zu verstehen als „a survival of the presence of the Hebrew Tetragrammaton, i. e. ΤΗΓΗ = ⊓|⊓| the patristic tradition for the transliteration of יהוה". Abgesehen von anderem ist mir die Form ⊓|⊓| statt יחוח zweifelhaft. Ist die Annahme MONTGOMERYs richtig, so wird das יחוח als aus den Hexapla eingedrungen anzusehen sein.

Nicht auf die griechischen Buchstaben ΠΙΠΙ, sondern direkt auf beibehaltenes יהוה mit Verlesung zu יהיה geht zurück ܐܗܐ in den Noten der Syrohexaplaris zu Jesaja, s. NESTLE, ZDMG 32, 1878, S. 468 ff. 499.

hebräischen Buchstaben beibehalten hätte[1]. Weder hieraus noch aus Origenes, Hieronymus und dem ΠΙΠΙ der hexaplarischen Lesarten ist für eine Beibehaltung des Tetragramms mit hebräischen Buchstaben in der ursprünglichen Septuaginta etwas zu erschließen.

Ebensowenig sind aus Vermutungen über die Wiedergabe des Tetragramms in Transkriptionstexten Bedenken zu entnehmen gegen die Ursprünglichkeit des κύριος der Septuaginta. Wenn, wie ich mit WUTZ annehme, die ἀντίγραφα, von denen Origenes spricht, Abschriften alter Transkriptionstexte waren und in ihnen das Tetragramm ebenso wie in der zweiten Kolumne der Hexapla geschrieben war mit hebräischen Buchstaben, nur nicht τοῖς νῦν, sondern τοῖς ἀρχαιοτάτοις, d. h. nicht in der Quadratschrift, sondern in irgendeiner den althebräischen Buchstaben noch näher stehenden Form, so ist die Vermutung von WUTZ[2] sehr unwahrscheinlich, daß dies auf die ältesten Transkriptionstexte nicht zutreffe, daß in ihnen vielmehr wahrscheinlich für *jhwh* geschrieben gewesen wäre αδωναι. Man sieht nicht ein, aus welchen Motiven dann spätere Herausgeber von Transkriptionstexten dazu gekommen wären, die Schreibung mit hebräischen Buchstaben einzuführen, die bis auf die zweite Kolumne der Hexapla beibehalten wurde. Die Vermutung von WUTZ stützt sich lediglich auf zwei Fälle, wo Septuaginta-Handschriften ein ἀδωναί bzw. ἀδωναῖε bieten (I Rg 1 11; Ju 16 28; vgl. I Teil, S. 5, 1), das er aus Transkriptionstexten herübergenommen denkt. In beiden Fällen läßt sich aber, wie wir gesehen haben, die Ursprünglichkeit der Lesart bezweifeln (I Teil, S. 519). Noch weniger ist zuzustimmen der gewaltsamen Konstruktion eines αδωναι in Ps 104 (103) 16 aus einem σαδαι, das WUTZ für die Grundlage der Lesart τοῦ πεδίου als der Entsprechung des *jhwh* im masoretischen Texte konjiziert, da sich das τὰ ξύλα τοῦ πεδίου viel einfacher erklärt aus einer Herübernahme dieses in Septuaginta oft vorkommenden Ausdrucks aus anderen Stellen (I Teil, S. 229, 1). Bis uns nicht etwa einmal Transkriptionstexte bekannt werden, in denen αδωναι für *jhwh* steht, haben wir keine Veranlassung, anzunehmen, daß solche vorhanden waren. Vielmehr ergeben die Aussage des Origenes und die zweite Kolumne seiner Hexapla für die Transkriptionstexte das einheitliche Bild eines mit wechselnden Buchstabenformen immer gebrauchten *jhwh* in hebräischer Schrift.

[1] S. NESTLE a. a. O. [S. 6, 1], S. 485 ff. 496 ff.; vgl. I Teil, S. 533 ff.

[2] Transkriptionen, S. 146.

Die Textüberlieferung der Septuaginta gibt uns auch keine Veranlassung zu der Annahme, daß in den beiden angeführten Stellen das ἀδωναί bzw. ἀδωναῖε bei B den Übersetzern angehört. Ganz besonders aber kommt für die Beurteilung in Betracht, daß es sich in beiden Fällen und ebenso Ju 13 8, wo B ebenfalls ein ἀδωναῖε (κύριε ἀδωναῖε) bietet (vgl. I Teil, S. 506), um den Vokativ handelt. Der Vokativ *ădonāj* 𝔐 ist in den Transkriptionstexten zwar kaum durch αδωναι, sondern eher durch αδωνι ausgedrückt gewesen, der Vokativ *ădonāj jhwh* durch αδωνι (αδωναι) und irgendwelchen Ersatz für *jhwh*. Ein Vokativ אדני oder αδωνι — letzteres konnte leicht durch später übliches αδωναι verdrängt werden — und ein Vokativ אדני יהוה oder αδωνι + Ausdruck des Tetragramms ist also zweifellos den Übersetzern geläufig gewesen und kann auch an Stelle von vokativischem *jhwh* bei ihnen durch ἀδωνί (ἀδωναί) oder ἀδωνὶ (ἀδωναὶ) κύριε zum Ausdruck gekommen sein auf Grund einer anderen Lesung ihrer Vorlage oder infolge einer Verwechselung von seiten des Übersetzers[1]. In den besprochenen wenigen Stellen mit ἀδωναί (ἀδωναῖε) liegt demnach unter Berücksichtigung aller Möglichkeiten keine Veranlassung vor, ἀδωναί anzusehen als die beabsichtigte Wiedergabe eines *jhwh* bei alten Übersetzern, die veranlaßt gewesen wäre durch αδωναι als Ersatz für *jhwh* in Transkriptionstexten.

Aquila, der bestrebt war, sich in seiner Übersetzung möglichst eng an den hebräischen Text anzuschließen, behielt nach dem Vorbild der Transkriptionstexte das Tetragramm in Schreibung mit hebräischen Buchstaben bei. Er würde es in seinem antikisierenden Verfahren schwerlich getan haben, wenn er dies nicht für die Schreibweise schon der ältesten Transkriptionstexte gehalten hätte[2]. Von denselben Motiven scheint Symmachus geleitet worden zu sein

[1] Auch unter anderem Gesichtspunkt ist die Möglichkeit keineswegs ausgeschlossen, daß gelegentlich schon in der ursprünglichen Septuaginta ἀδωναί für *jhwh* gestanden hätte, da wir *ădonāj jhwh* in Ez 40—48 und den vereinzelten anderen Stellen durch anscheinend ursprüngliches κύριος (ὁ) θεός bezeugt gefunden haben und das geschriebene *ădonāj*, wie wir später sehen werden (IV Kap.), die Aussprache *ădonāj* für *jhwh* zur Voraussetzung zu haben scheint. Nur müßte nach dem für die Zeit des κύριος (ὁ) θεός als Wiedergabe von *ădonāj jhwh* aus seiner Vereinzelung Erschlossenen (I Teil, S. 596 ff.) angenommen werden, daß ein für die Aussprache des Tetragramms mit *ădonāj* gesetztes ἀδωναί der ursprünglichen Septuaginta ebenfalls auf einen späten Übersetzer verweise.

[2] Das Tetragramm in Transkriptionstexten, die den ältesten Übersetzern vorlagen, wird allerdings wesentlich anders ausgesehen haben als das des Aquila. Dieses ist dem Alphabet der samaritanischen Inschrift aus der alten Synagoge von Nablus am meisten

zu der Beibehaltung der hebräischen Buchstaben. Dagegen Theodotion, der die Prinzipien der alten Übersetzer aufrecht erhielt und ihre Anwendung nur zu emendieren sucht, scheint überall *jhwh* mit κύριος wiedergegeben zu haben. Er würde es kaum getan haben, wenn dieses ihm nicht gegolten hätte als der von den alten Übersetzern gebrauchte Gottesname. Übrigens hat auch Aquila als Aussprache seines mit hebräischen Buchstaben geschriebenen Tetragramms κύριος gedacht, wie daraus hervorgeht, daß sich in den erhaltenen Fragmenten einmal, wo der Raum für das Tetragramm nicht ausreicht, die Abkürzung $\overline{\text{κυ}}$ findet[1].

2 Bezeugung des Gottesnamens κύριος der Septuaginta außerhalb der Septuaginta

An der Ursprünglichkeit des κύριος der Septuaginta kann nicht irre machen, daß wir für die Wiedergabe des Tetragramms durch Septuaginta mit κύριος erst verhältnismäßig späte Zeugnisse besitzen.

Philo Alexandrinus gebraucht in seinen Zitaten aus dem Alten Testament als erster in weiterem Umfang den Gottesnamen κύριος. Da er den Septuagintatext und vielleicht nur diesen benutzte, läßt sich nicht daran zweifeln, daß er das κύριος in dem ihm vorliegenden Texte vorfand. Er operiert mit dem Worte κύριος auch seiner Bedeutung nach als mit einem feststehenden Gottesnamen ungefähr so, als ob er im ursprünglichen alttestamentlichen Texte stände. Es ist aber nicht ganz richtig, wenn DALMAN[2] und R. KITTEL[3] das älteste „zuverlässige Zeugnis" für die Wiedergabe von *jhwh* mit κύριος bei Philo finden. Älter ist jedenfalls eine allerdings vereinzelte, aber nicht zu beanstandende Bezeugung im Aristeasbrief. Daß Philo diesen kannte, zeigt er in De vita Mosis II, 5—7 (ed. Mang. II, S. 138—141; Cohn-Wendl. IV § 25—44), wo er die dem Brief eigentümliche und in dieser Form zweifellos von seinem Verfasser erfundene Erzählung von der Bitte des Ptolemäus Philadelphus an den jerusalemischen Hohenpriester um Zusendung von Übersetzern wiedergibt. In § 155 des Briefes nun wird vom Gesetzgeber der Juden berichtet,

verwandt. Von ihr läßt sich nur sagen, daß sie vermutlich älter ist als die Zerstörung der samaritanischen Synagogen unter Justinian I i. J. 529, s. ROSEN, Über samaritanische Inschriften, ZDMG 14, 1860, S. 626. Die Transkriptionsvorlagen der ältesten Übersetzer werden das Tetragramm in einer Schriftform gehabt haben, die der althebräischen näher stand.

[1] S. BURKITT a. a. O. [S. 7, 1], S. 16. [2] Adonaj [s. I Teil, S. 3, 2], S. 38.

[3] Artikel „Jahve" PRE ³, Bd. VIII, 1900, S. 530, 40 f.

daß er in der Schrift (διὰ τῆς γραφῆς) die Ermahnung ausspreche: μνείᾳ μνησθήσῃ κυρίου τοῦ θεοῦ — so nach dem von WENDLAND aus den Exzerpten des Eusebius hergestellten Texte; in den Handschriften des Briefes fehlt τοῦ θεοῦ (M τοῦ κυρίου), das κυρίου aber nirgends. Die Worte sind, am deutlichsten nach der Fassung bei Eusebius, eine freie Verwertung von Dt 7 18 f.: μνείᾳ μνησθήσῃ ὅσα ἐποίησεν κύριος ὁ θεός σου. Daß das κύριος des Briefes aus Septuaginta stammt, geht besonders deutlich daraus hervor, daß der Verfasser einzig an dieser Stelle, wo von der γραφή die Rede ist, den Namen anwendet. Überhaupt ist nicht anzunehmen, daß er sich erlaubt hätte, eine bis dahin nicht übliche Benennung für den Gott Israels zu gebrauchen, die ihn als Fälscher hätte verraten können. Auf die sehr verschieden beantwortete Frage nach einer bestimmten zeitlichen Ansetzung des Briefes kann hier des näheren nicht eingegangen werden. Ihn vor der Zeit der Makkabäerkämpfe anzusetzen, wie dies namentlich von SCHÜRER[1] geschehen ist, wird doch wohl verwehrt durch die Anwendung der makkabäischen Namen Judas, Simon, Mattathias, Jonathas in dem Namenverzeichnis § 47 f., die, obgleich diese Namen nicht in fortlaufender Reihenfolge, sondern zerstreut unter anderen Namen vorkommen, kaum zufällig ist.

Andere Zeugnisse für ein κύριος als Ersatz für *jhwh* können nicht mit der gleichen Bestimmtheit wie das des Aristeasbriefes der vorphilonischen Zeit zugesprochen werden. Aller Wahrscheinlichkeit nach allerdings gehört der Zeit vor Philo an der Gebrauch von κύριος als einer Gottesbenennung, und zwar im Wert eines Eigennamens im Buche der Weisheit Salomos. Das Buch ist mindestens großenteils schon von Hause aus griechisch geschrieben und jedenfalls in seiner ganzen vorliegenden Gestalt von einem Alexandriner redigiert, dessen Auffassung von der göttlichen Weisheit noch unabhängig ist von dem verwandten Logosbegriff Philos. Es läßt sich kaum daran zweifeln, daß das hier vielfach artikellos im Wert eines Eigennamens gebrauchte κύριος (1 7. 9; 2 13 u. sonst) auch in diesem Buch Ersatz für das Tetragramm sein soll. Nur einmal (9 1) steht κύριος mit folgendem Genitiv, wo es einem *jhwh* nicht entsprechen kann. Nicht gerade unmöglich, aber noch unsicherer als für Sapientia, ist Abfassung vor Philo für II und III Makkabäer, die ebenfalls den Namen κύριος gebrauchen.

[1] Geschichte des jüdischen Volkes, Bd. III [4], S. 611.

In den Fragmenten des Tragikers Ezechiel, die anerkanntermaßen die Septuaginta benützen, kommt der Gottesname κύριος nicht vor. Sie gebrauchen in der Regel den Namen θεός (nur einmal mit dem Artikel, Eusebius, Praep. IX, 29 p. 445 c, 5; ed. Gaisf. II, 420), daneben 2mal δεσπότης, das eine Mal (ebenda p. 441 d, 8; ed. Gaisf. II, 414) in einer Wiedergabe der Erzählung Ex 4 1 ff., wo Septuaginta v. 2. 4 κύριος anwenden. Die Worte, die das δεσπότης in einer Anrede an Gott enthalten (δέσποθ', ἵλεως γενοῦ), sind eine Zutat zu Ex 4 3 LXX. Die zweite Stelle mit artikellosem δεσπότης als einem Gottesnamen (ebenda p. 443 d, 15; ed. Gaisf. II, 418: Ταύτην δ' ἑορτὴν δεσπότῃ τηρήσετε) ist eine freie Wiedergabe von Ex 12 17—20, wo in Septuaginta ein Gottesname nicht vorkommt. Es ist sehr wahrscheinlich, daß Ezechiels δεσπότης ein Ersatz ist für ihm bekanntes κύριος der Septuaginta. Die Benennung des Gottes Israels mit einem Synonymon des κύριος ohne das bestimmte Vorbild aus der Septuaginta wäre mindestens in hohem Grade auffallend. Jedenfalls ist nicht anzunehmen, daß Ezechiels δεσπότης von ihm selbständig gewählte Wiedergabe der Aussprache *ădonāj* ist, da er sich ausschließlich an den Text der Septuaginta hält und den hebräischen schwerlich kennt, also keine Veranlassung hatte, das ihm bei seiner Arbeit wenigstens nicht unmittelbar vorliegende *jhwh* mit δεσπότης als Übersetzung von gesprochenem *ădonāj* wiederzugeben, wenn zu seiner Zeit überhaupt die Aussprache mit *ădonāj* schon üblich gewesen sein sollte. Über seine Zeit läßt sich nur so viel bestimmen, daß er älter sein muß als Alexander Polyhistor, der der Zeit um 80—40 v. Chr. angehörte, vorausgesetzt, daß die Schrift Περὶ Ἰουδαίων, aus der Eusebius die Fragmente entnahm, den Alexander zum Verfasser hat, was freilich nicht unbestritten ist.

Als eine deutliche Wiedergabe des Gottesnamens κύριος der Septuaginta kann hier nicht wohl unerwähnt bleiben sein Gebrauch in den unter dem Namen des Aristobul bekannten Fragmenten. Für Bezeugung der Zeit des Gebrauchs dieses Gottesnamens sind sie nicht zu verwerten, da trotz der Verteidigung ihrer Echtheit durch namhafte Gelehrte die stärksten Bedenken dagegen bestehen. Sind sie echt, so gehören sie der Zeit um 170—150 v. Chr. an. Aristobul soll nämlich nach Clemens Alexandrinus sein Werk, eine Erläuterung der mosaischen Gesetze, dem König Ptolemäus VI Philometor ge-

widmet haben[1]. Die bei Eusebius erhaltenen Fragmente selbst nennen (Eusebius, Praep. XIII, 12 p. 664 b, ed. Gaisf. III, 310 f.) als Vorfahren desjenigen Ptolemäers, dem sie dediziert sein wollen, den König Philadelphus, unter welchem — so geben sie an — die griechische Übersetzung des Pentateuchs entstanden sei. In einem aus Septuaginta entnommenen Zitat von Ex 9 8 bezeichnen die Fragmente (Praep. VIII, 10 p. 377 a, 1; ed. Gaisf. II, 293) Gott mit dem Namen κύριος, während sie sonst mit ὁ θεός von Gott reden[2]. Ist Aristobul ein Fälscher aus der Zeit nach Christo, so hat sein Gebrauch des Namens κύριος für die Bezeugung des κύριος der Septuaginta selbstverständlich keinen Wert.

3 Art des Gebrauchs von κύριος in Septuaginta

Das Urteil über Ursprünglichkeit des κύριος in Septuaginta ist aber nicht abhängig von der Bezeugung des κύριος in der Literatur. Aus dem Gebrauch des κύριος in unserem Septuagintatext läßt sich nämlich ersehen, daß in der alexandrinischen Übersetzung von Anfang an nicht nur die Aussprache κύριος für *jhwh* vorausgesetzt, sondern das κύριος auch geschrieben war. Besonders deutlich geht wenigstens die Aussprache κύριος hervor aus dem einige Male in Genesis und Jeremia vorkommenden δέσποτα κύριε für *ădonāj jhwh* 𝔐 (I Teil, S. 600). Der Gebrauch des in Septuaginta seltenen δεσπότης kann wohl nur dadurch veranlaßt sein, daß die Übersetzer eine Wiederholung des in der Regel ebenso für vokativisches *ădonāj* wie für *jhwh* gebrauchten κύριος vermeiden wollten. Sie haben also offenbar an der zweiten Stelle (für *jhwh*) entweder ein κύριε geschrieben oder haben es doch gesprochen gedacht.

Darüber hinaus ergibt sich aus der Art des Artikelgebrauchs bei κύριος, daß in der ursprünglichen Septuaginta das Tetragramm nicht in hebräischen Buchstaben beibehalten, ebensowenig mit ἀδωναί umschrieben war, und daß dafür nicht erst später κύριος substituiert worden ist. Es wäre allerdings an sich denkbar, daß da, wo κύριος mit dem Artikel gebraucht ist, im ursprünglichen Text ein mit he-

[1] Vgl. Schürer a. a. O. [S. 13, 1], S. 512 f.

[2] ὁ θεός auch in dem Zitat von Ex 13 9. 16 (Praep. VIII, 10 p. 376 d, 9 f.; ed. Gaisf. II, 293) für κύριος ὁ θεός Ex 13 9 B (κυριος A F M Luc) und für κύριος Ex 13 16 (𝔐 an beiden Stellen יהוה).

bräischen Buchstaben geschriebenes *jhwh* oder ein ἀδωναί mit dem griechischen Artikel stand, wie ersteres in den Resten aus Aquila und Symmachus vorkommt (S. 6 ff.). Aber κύριος wird in der Mehrzahl der Fälle artikellos gebraucht, und ohne Artikel konnte vielfach das flexionslose *jhwh* oder ἀδωναί nicht als Genitiv, Dativ oder Akkusativ erkannt werden, so daß dann die Konstruktion des Satzes unverständlich blieb. Man müßte also unter der Voraussetzung des ursprünglich beibehaltenen *jhwh* oder seines Ersatzes durch ἀδωναί zu der Annahme greifen, in den vielen Fällen eines artikellosen und nur durch die Flexion verständlichen κύριος sei ein vor *jhwh* oder ἀδωναί gesetzter Artikel später ausgelassen worden. Diese Annahme, die auf zahllose Fälle angewendet werden müßte, ist nicht nur ihrer Kompliziertheit wegen unwahrscheinlich, sondern deshalb unmöglich, weil, wie wir glauben gezeigt zu haben, Setzung und Nichtsetzung des Artikels auf bestimmten Prinzipien beruhen, der Wechsel zwischen κύριος mit und ohne Artikel also nicht durch die Willkür von Abschreibern entstanden sein kann. Wir glauben ferner beobachtet zu haben, daß die verschiedenen Bücher in verschiedener Weise, die einen mehr, die anderen weniger, Abhängigkeit des Artikels bei κύριος von den als Determination mißverstandenen semitischen Präpositionen vor *jhwh* zu erkennen geben, und daß sie im Gebrauch ohne Artikel den Gedanken an einen eigentlichen Eigennamen, in dem Gebrauch mit Artikel den eines mit appellativischer Färbung gebrauchten Namens mehr oder weniger deutlich hineinlegen. Also die einzelnen Bücher bekunden — auch ganz abgesehen von den Besonderheiten der im ganzen wahrscheinlich jüngsten unter den Übersetzern, denen der Ketubim — in der Art des Gebrauchs von κύριος eine bestimmte Individualität. Das könnten sie nicht tun, wenn erst von späteren Händen durch einförmige Umwandlung eines ursprünglichen *jhwh* oder auch ἀδωναί das κύριος in den Text gekommen wäre. Die Beobachtung einer Verschiedenheit der einzelnen Bücher im Gebrauch des Artikels ist, wie man sie auch erklären möge, unbedingt zu machen. Sie darf den Anspruch erheben auf eine Geltung zugunsten der Ursprünglichkeit des κύριος, die unabhängig ist von der Deutung, die wir unsererseits dem Artikelgebrauch bei κύριος zu geben versucht haben[1].

[1] Noch weniger als die Ersetzung eines ursprünglichen oder IIIII durch κύριος kann in Betracht kommen die von TRAUBE (Nomina sacra [s. S. 8, 3], S. 32) aufge-

Ebenso geht die Ursprünglichkeit des κύριος deutlich hervor aus der in Jesaja, Psalmen, Hiob und Sirach vorkommenden Wiedergabe von *ēl* und die von *ĕlāh* in Daniel O′ und I Esra und noch anderer Gottesnamen durch κύριος. Wie sollten die Übersetzer zu dieser Wiedergabe, die keine Übersetzung ist, gekommen sein, wenn ihnen nicht κύριος durch seinen Gebrauch als Ersatz für *jhwh* so sehr zum Gottesnamen κατ' ἐξοχήν geworden war, daß sie sich für berechtigt hielten, es auch für einen anderen Gottesnamen anzuwenden?

Drittes Kapitel

Der Name *ădonāj*

Wenn es als feststehend angesehen werden muß, daß der Gottesname κύριος den Übersetzern angehört, so ist dagegen sehr fraglich, woher er stammt. Für die Ermittelung seiner Herkunft gilt die erste Frage seinem Verhältnis zu dem an Stelle des Tetragramms gesprochenen und daneben auch geschriebenen *ădonāj*, als dessen Übersetzung es gelten könnte und nach der herrschenden Anschauungsweise angesehen wird. Wir müssen uns einer Untersuchung über Bedeutung und Herkunft des *ădonāj* zuwenden.

I. Der Gebrauch des geschriebenen Gottesnamens *ădonāj*

An erster Stelle ist den in den früheren Abschnitten vorgelegten Nachforschungen über den Gebrauch des κύριος gegenüberzustellen eine Untersuchung über den Gebrauch von geschriebenem *ădonāj*

stellte Vermutung, daß der Gottesname κύριος der LXX, zuerst geschrieben $\overline{\text{κς}}$, entstanden sei aus ursprünglichem $\overline{\text{θς}}$, eine Vermutung, von der TRAUBE selbst sagt, daß sie sich „nicht erweisen" lasse. Ihr gelehrter Urheber hat in diesem Falle kaum den ganzen Umfang des in Betracht kommenden Materials übersehen; denn die verhältnismäßig wenigen und fast nur auf den Pentateuch beschränkten Fälle eines θεός der LXX für *jhwh* 𝔐, worauf er seine Vermutung gründet (S. 31), lassen sich wie aus Versehen der Übersetzer oder Abschreiber, so auch aus einer von 𝔐 abweichenden Vorlage der LXX erklären. Es ist nicht denkbar, daß spätere Herausgeber des Textes, abgesehen von wenigen Ausnahmen, mit Konsequenz $\overline{\text{θς}}$ in $\overline{\text{κς}}$ umgeändert hätten. Überhaupt vermag ich nicht einen Grund einzusehen für ein an Stelle von יהוה ursprünglich geschriebenes $\overline{\text{θς}}$. Es ist den Übersetzern, die in allen den Gottesbegriff betreffenden Punkten mit großer Überlegung verfuhren, kaum zuzutrauen, daß sie das hochheilige Tetragramm in einer Weise wiedergegeben hätten, die es nicht auch in der Übersetzung unterschied von dem allgemeinen Gottesnamen *ĕlohim*, für das sie θεός gebrauchten.

in dem uns überlieferten alttestamentlichen Texte. Es handelt sich dabei zunächst um die Frage, in welcher Ausdehnung die Auffassung der Endung *āj* als Pronominalsuffix, die für einzelne Stellen nicht zu verkennen ist, Gültigkeit hat. Diese Untersuchung ist erforderlich als Grundlegung für die weitere Frage, ob der Name *ădonāj*, sei es als Nominalbildung, sei es als Nomen mit Pronominalsuffix, einer alten oder einer jüngeren Zeit angehört.

Die Bedeutung „mein Herr" paßt für *ădonāj* außerhalb des Pentateuchs, der es mit vielleicht einer Ausnahme nur in der Anrede gebraucht, in den meisten Fällen nicht, jedenfalls nicht in allen. Nur in der Anrede ist selbstverständlich die Bedeutung „mein Herr" überall angebracht. In den wenigsten der anderen Anwendungen handelt es sich bei dem Gebrauch dieser Gottesbenennung um das persönliche Verhältnis des Redenden zu Jahwe. DALMAN in seiner Abhandlung über den Gottesnamen Adonaj[1], an die wir hier überall anzuknüpfen haben, hat sich[2], ausgehend von der Annahme, daß in *ădonāj* die Endung nichts anderes sein könne als das Pronominalsuffix, bemüht, für fast alle Stellen die Möglichkeit der Auffassung, „mein Herr" nachzuweisen. Er nimmt davon nur aus, abgesehen von dem Gebrauch in Daniel, wo das Suffix schon bedeutungslos geworden sein könne, Hi 28 28 und 4 Ezechielstellen (13 9; 23 49; 24 24; 28 24)[3], wo überall Gott redet, ferner 3 Stellen in Regum (III 3 10. 15; IV 7 6), wo der Erzähler nicht von seinem persönlichen Verhältnis zu Jahwe spricht. An diesen wenigen Stellen sieht er die Lesung *ădonāj* als falsch an, nämlich da, wo es allein steht, als Schreibfehler statt *jhwh*, da, wo es mit *jhwh* verbunden ist, als fehlerhaft hinzugefügt. Durch diese Auffassung wäre aus der korrekten Textüberlieferung ein im Wert eines Eigennamens gebrauchtes *ădonāj* beseitigt[4].

Für DALMAN liegt es demnach so, daß allein in der von späten Schriftgelehrten eingeführten Lesung *ădonāj* für *jhwh* die Pronominalbedeutung verloren gegangen wäre, dagegen in dem geschriebenen Texte mit Ausnahme jener wenigen Abschreiberfehler nicht.

---

[1] S. I Teil, S. 3, 2.

[2] S. 26 ff.

[3] A. a. O., S. 31. 33. Dazu käme noch als fünfte Stelle Ez 29 16.

[4] Dieser Zurechtlegung hat mit besonderer Entschiedenheit zugestimmt KAUTZSCH, Grammatik § 135 q, Anm. 2.

So glaubt er, das geschriebene *ădonāj* mit jenen wenigen Ausnahmen überall rechtfertigen zu können. Immerhin wäre, auch wenn dieser Versuch als gelungen angesehen werden darf, das für geschriebenes *jhwh* gelesene *ădonāj* einer späten Zeit zuzuweisen, in der die Pronominalbedeutung der Endung verloren gegangen war; denn es kann keinem Zweifel unterliegen — was auch von DALMAN nicht bestritten wird; er geht überhaupt nicht darauf ein —, daß *jhwh* in der Mehrzahl seiner Anwendungen in einem Zusammenhang steht, der seinen Ersatz durch eine Benennung mit der Bedeutung „mein Herr" nicht zuläßt. Nun werden wir uns weiterhin (S. 58 ff.) bemühen, zu zeigen, daß nicht das nur gesprochene *ădonāj* eine Nachbildung des geschriebenen ist, sondern vielmehr dieses eine aus dem für *jhwh* gesprochenen zunächst durch Abschreiberversehen entstandene sekundäre Erscheinung, die die Ignorierung des Pronominalsuffixes bereits zur Voraussetzung hat. Aber auch ohne zunächst diesen Entwicklungsgang zu berücksichtigen, läßt sich meines Erachtens exegetisch aus dem Gebrauch des geschriebenen *ădonāj* ersehen, daß er an den meisten Stellen die anscheinend natürliche Auffassung der Endung in der Bedeutung eines Pronominalsuffixes nicht möglich macht. Ganz abgesehen von einer bestimmten Konstruktion des Entwicklungsganges ist — so scheint es mir zu liegen — aus dem überlieferten Texte zu ersehen, daß in den meisten Fällen entweder gegen die Pronominalbedeutung der Endung *āj* oder gegen die Ursprünglichkeit des geschriebenen eigennamartigen *ădonāj* von vornherein Bedenken zu erheben sind.

DALMANs Ausscheidungen reichen nicht entfernt aus, um die von ihm als allein möglich beurteilte Deutung des Namens überall zur Geltung zu bringen. In der weit überwiegenden Zahl der Stellen ist es meines Erachtens notwendig, *ădonāj* aufzufassen als einen Eigennamen mit der Bedeutung „der Herr", nämlich der Herr schlechthin, so daß die Endung entweder nicht Pronominalsuffix ist oder ihre Bedeutung als solches verloren hat.

Diese Beurteilung bedarf der Begründung. Zunächst paßt in den Nebi'im rischonim die Bedeutung „mein Herr" nicht nur an den 3 Stellen nicht, die DALMAN ausscheidet, sondern, ausgenommen im Vokativ, überall nicht. III Rg 2 26 wird Salomo bei der feierlichen Verbannung des Ebjatar als des Trägers der Lade nicht sagen: „Die Lade meines Herrn Jahwe"; denn es handelt sich hier um keinerlei

persönliches Verhältnis Salomos zu Jahwe oder zu der Lade, eher um ein solches des David. Vielmehr soll objektiv die Bedeutung der Lade als eines unmittelbar zu Jahwe in Beziehung stehenden Geräts charakterisiert werden. III Rg 22 6 reden Propheten in der Mehrzahl und können nicht wohl in ihrer Gesamtheit, auf der hier ein Nachdruck ruht, sagen: „Es wird mein Herr geben in die Hand des Königs". IV Rg 19 23 (= Jes 37 24) will Jesaja mit dem *ădonāj* des vorliegenden Textes schwerlich hervorheben, daß der Assyrer seinen, des Jesaja, Herrn geschmäht habe, sondern nach der feierlichen Hinweisung des vorhergehenden Verses auf den „Heiligen Israels" als den von Sanherib Geschmähten soll vielmehr betont werden, daß er dies dem Allherrn angetan habe.

In den Nebi'im acharonim und in den Psalmen redet allerdings überall ein einzelner, der Prophet oder der Psalmist, oder in bestimmten Psalmen vielleicht die Gemeinde, die, personifiziert gedacht, ebenfalls ein Invididuum ist, so daß dort und hier „mein Herr" unter Umständen passend sein könnte. Aber was zunächst die Propheten betrifft, so sprechen sie in der Regel überhaupt nicht von ihrem persönlichen Verhältnis zu Jahwe, sondern von dem des Volkes. Verweisung auf des Propheten Stellung zu Jahwe mit dem Pronominalsuffix der 1. Person an einem Gottesnamen kommt deutlich nur einmal, Jes 7 13, vor, wo *ĕlohāj* nicht, wie meist *ădonāj* in den Prophetenschriften, in der Einleitung einer Rede Jahwes gebraucht ist, sondern der Prophet, in seinem eigenen Namen redend, den Gott, für den er eintritt, als den seinigen bezeichnet[1]. Weitaus die Mehrzahl der Belege für nicht-vokativisches *ădonāj* kommt vor in den beiden oben besprochenen Formeln *koh āmar ădonāj jhwh* und *nĕ'um ădonāj jhwh*, die zusammen 226mal zu belegen sind (I Teil, S. 575).

---

[1] Sa 14 5 ist *ĕlohaj* nicht am Platze und wahrscheinlich in *ĕlohajik* zu verbessern; Sa 11 4 *jhwh ĕlohāj* gehört schwerlich hierher, s. I Teil, S. 583, 2. Zweifelhaft ist das Suffix von *ĕlohaj* Jes 57 21 (Var. יהוה, B ὁ θεός, SAQ κυριος ο θεος); Ho 9 8 (θεοῦ). 17 (ὁ θεός); Joel 1 13 (θεῷ); Ha 1 12 (ὁ θεός, A ο θ. μου). Nicht ein prophetischer Ausspruch liegt vor in dem Hymnus Jes 25 1 und in dem Liede Jon 2 7 (vgl. aramäisch *ĕlāhī* im Munde Daniels Da 6 23). An anderen Stellen ist *ĕlohaj* von den Propheten anderen, die als redend eingeführt werden, in den Mund gelegt: Jes 49 4 (Knecht Jahwes); 61 10 (Jerusalem); Jer 31 18 (Ephraim); Ho 2 25; 8 2 [ὁ θεός] (Israel); Mi 7 7 (Jerusalem); Sa 13 9 (Israel). Überhaupt ist die Benennung Gottes mit dem Pronominalsuffix 1. singul. im älteren alttestamentlichen Schrifttum sehr selten, im nachexilischen außerordentlich häufig. Meines Erachtens gilt das auch für die Psalmenliteratur.

Mir würde es höchst unangemessen erscheinen, wenn in diesen Aussprüchen die Propheten ihr persönliches Verhältnis zu Jahwe in den Vordergrund stellen sollten, da sie doch Aussprüche zu verkünden haben, die das ganze Volk angehen. Es scheint mir nicht zweifelhaft zu sein, daß *ădonāj* auch hier gemeint ist in dem Sinne „der Allherr", also als ein Eigenname[1]. Freilich sprechen die Propheten mit *koh āmar* und *nĕ'um* und so überall als die Vertrauten und Vertreter Jahwes, aber doch fast immer von Dingen, die nicht Jahwes Verhältnis zu ihnen selbst, sondern das zu seinem Volk oder auch zu den Völkern überhaupt angehen. Und trotzdem sollten sie an so vielen Stellen mit *ădonāj* oder *ădonāj jhwh* die Beziehung ihrer Person zu Jahwe geltend gemacht haben, wenn sie z. B. davon reden, daß Jahwe über sein Volk ein Verderben verhängen wird (Jes 3 18 und sonst), daß sein Gerichtstag kommen wird (Jer 46 10), daß er die Erde anrührt, so daß sie erbebt (Am 9 5), daß er Assur herbeirufen wird (Jes 7 20 und sonst), oder wo sie Jahwe auffordern, sich zu bezeugen gegenüber den Völkern (Mi 1 2), wo sie von dem Tische Jahwes reden (Ma 1 12) usw. Es wäre nach — wie mir scheint — sehr einfachem Empfinden ein unberechtigtes Hervordrängen der eigenen Person, wenn die Propheten bei allen diesen Verkündigungen, die die Gesamtheit angehen, ihre persönliche Stellung zu Jahwe geltend machten.

Auch in solchen Aussagen, wo es sich wirklich um das besondere Verhältnis der Propheten zu Jahwe handelt, erscheint mir die Benennung Jahwes mit „mein Herr" in einzelnen Fällen als durchaus nicht angemessen. Wenn Amos (9 1) und Jesaja (6 1) schildern, daß sie Jahwe gesehen haben, so würde seine Bezeichnung mit „mein Herr" durch die gewisse Vertraulichkeit, die sie voraussetzt, das in der Darstellung deutlich beabsichtigte Schreckenerregende des Schauens abschwächen; auch hier ist *ădonāj* gewiß gemeint in dem Sinne „der Allherr".

Freilich kommen einzelne Stellen vor, besonders bei Deuterojesaja, wo der Prophet *ădonāj jhwh* gebraucht in einer Aussage, die

[1] So Herrmann, Beitr. 1913 (s. I Teil, S. 526, 4), S. 82: „Bezeichnung Gottes als des Herrn κατ' ἐξοχήν — das ist ja wohl die Bedeutung von אדני יהוה als Gottesname". Ebenso erklärt Oehler, Theologie des Alten Testaments [2], 1882, S. 153 alleinstehendes *ădonāj* für Stellen wie Jes 8 7; 40 10 usw., wo „die Suffixbedeutung sich abgeschliffen hat", in dem Sinne: „der mächtige Allherrscher".

speziell seine persönliche Vertrauensstellung zu Jahwe betrifft (Jes 48 16; 50 4. 5. 7. 9; vgl. 61 1; aber auch 28 22). Dasselbe gilt für *ădonāj* Jes 21 6. 16, wo beide Male von einem direkten Auftrag an den Propheten die Rede ist. Hier mag man — wenn man sich für die Stellen mit *ădonāj jhwh* über das an diesen Stellen schwankende Zeugnis der Septuaginta (I Teil, S. 522) hinwegsetzen will — das *ădonāj* als ursprünglich beurteilen und in der Bedeutung „mein Herr" verstehen. Aber dadurch wird nichts daran geändert, daß für die ungleich größere Zahl von Stellen diese Auffassung nicht paßt und *ădonāj* hier angesehen werden muß als Eigenname. Es darf aber behauptet werden, daß wohl in allen den Fällen, wo *ădonāj* sich möglicherweise auffassen läßt in dem Sinne „mein Herr", doch ebensogut die Auffassung „der Herr" als Bezeichnung des Herrn schlechthin statthaft ist; denn überall kann es auch für das persönliche Verhältnis des Propheten wichtig und tröstlich erscheinen, daß es der allmächtige Herr ist, der ihn gesandt hat (Jes 48 16), der ihn zu seinem Beruf ausgerüstet hat (Jes 50 4. 5), der ihm hilft (Jes 50 7. 9), dessen Geist auf ihm ruht (Jes 61 1), von dem er eine Botschaft gehört (Jes 28 22), oder der zu ihm gesprochen hat (Jes 21 6. 16). So konnten aber nicht nur die Propheten selbst urteilen, sondern ebenso auch Herausgeber des Textes, die das *ădonāj* neben *jhwh* eingetragen oder als Aussprache des Tetragramms versehentlich in Konsonantenschrift ausgedrückt hätten. Es liegt zweifellos so: in dem Sinne „mein Herr" paßt *ădonāj* bei den Propheten nur etwa an einzelnen Stellen, dagegen in dem Wert eines Eigennamens mit der Bedeutung „der Herr" überall.

Ähnlich wie bei den Propheten liegt es in den Psalmen. In manchen der hier in Betracht kommenden Stellen redet der Psalmist von seinem persönlichen Verhältnis zu Jahwe; da wäre es wohl möglich, daß er diesen mit *ădonāj* bezeichnet in dem Sinne „mein Herr". Das kann z. B. der Fall sein bei alleinstehendem *ădonāj* Ps 16 (15) 2 „mein Herr bist du" (κύριός μου εἶ σύ), ferner Ps 30 (29) 9 (Var. יהוה) „zu meinem Herrn flehte ich um Gnade", wo Septuaginta das *ădonāj* mit τὸν θεόν μου ausdrückt, und ebenso Ps 77 (76) 3 „meinen Herrn suchte ich", wo allerdings Septuaginta bietet τὸν θεόν, also statt *ădonāj* vielleicht anders las (I Teil, S. 512 f.). Ebenso ist in der Mehrzahl der wenigen Fälle, wo *ădonāj jhwh* und *jhwh ădonāj* nicht als Vokativ in den Psalmen vorkommen (I Teil, S. 589 ff.), wohl möglich, daß

das Suffix von *ădonāj* der Person des Psalmisten gilt, wie das der Fall sein wird bei dem meist vokativischen Gebrauch der beiden Formen des Doppelnamens im Psalter. Aber anderwärts ist die Beziehung auf das persönliche Verhältnis bei dem Gebrauch von *ădonāj* durch den Zusammenhang nicht nahegelegt oder geradezu ausgeschlossen, so Ps 2 4; 22 31; 37 13; 68 12. 18. 20. 23. 27. 33 [1]; 78 65; 90 17; 110 5. Besonders zu beachten sind 68 20; 90 17 — wo der Psalmist im Namen einer Mehrheit mit „wir" redet und unmittelbar daneben nicht wohl mit „mein Herr" von Gott sprechen kann; namentlich für die Zusammenstellung *ădonāj ĕlohênū* 90 17 ist die Auffassung „mein Herr" nicht möglich (zur Lesung s. I Teil, S. 511, 2) Auch 68 21 steht *jhwh ădonāj* im Munde einer Mehrheit, die unmittelbar vorher mit „uns" als solche geredet hat.

In Lamentationes kann die Bedeutung „mein Herr" angenommen werden 1 14. 15 1^0, wo der Dichter die personifizierte Stadt Jerusalem von ihrem Verhältnis zu Jahwe reden läßt; dieselbe Auffassung ist aber nicht angebracht in anderen Fällen, wo weder Jerusalem noch der Dichter von der eigenen Stellung zu Jahwe spricht: 2 1. 2. 5. 7. 18. 19. 20; 3 31. 36. 37. Gar nicht ist „mein Herr" möglich 2 19, wo der Verfasser Jerusalems Verhältnis zu Jahwe behandelt, in einer Anrede an Jerusalem, so daß vielmehr „dein Herr" zu erwarten wäre. Ebenso paßt „mein Herr" nicht 1 15 2^0, wo zwar die Stadt Jerusalem redet von Jahwes Verhalten ihr gegenüber, sich aber in der dritten Person als „Jungfrau, Tochter Judas" bezeichnet: „Die Kelter hat getreten *ădonāj* der Jungfrau, der Tochter Judas".

Ebensowenig freilich in den Ketubim wie in den Nebi'im läßt sich für jede einzelne Stelle exegetisch feststellen, ob *ădonāj* im Wert eines Eigennamens oder in dem Sinne „mein Herr" zu verstehen ist; aber für die Mehrzahl der Fälle muß ich mit Bestimmtheit die erste von diesen beiden Auffassungen für die dem Zusammenhang entsprechende erklären. Über die Stellen in Psalmen und Lamentationes, wo in referierender Rede die Auffassung „mein Herr" möglich wäre, ist ebenso wie über die analogen Prophetenstellen zu urteilen, daß

[1] Für *ădonāj* in Ps 68 ist durch v. 25 *ēlī malkī* die Deutung „mein Herr" (DALMAN, Adonaj [s. I Teil, S. 3, 2], S. 29) nicht gerechtfertigt da jene beiden Namen erläuternde Apposition zu dem Vokativ *ēlohīm* sind, *ădonāj* aber in allen 6 Stellen (auch *jhwh ădonāj* v. 21) direkt von Jahwe gebraucht ist in referierender Darstellung.

überall die Auffassung „der Herr" mindestens nicht weniger gut am Platze wäre.

Anders als mit dem referierenden *ădonāj* verhält es sich mit dem in der Anrede gebrauchten. Wir haben schon gesehen, daß im Pentateuch *ădonāj* und *ădonāj jhwh* als Vokativ und in der Anrede mit der dritten Person überall gebraucht werden im Munde eines einzelnen, so daß die Bedeutung „mein Herr" durchaus passend erscheint (I Teil, S. 496). Auch in den Anwendungen von *ădonāj* und *ădonāj jhwh* oder *jhwh ădonāj* im Vokativ außerhalb des Pentateuchs redet mit sehr wenigen Ausnahmen überall ein einzelner. Ich finde außerhalb des Pentateuchs unter 44 *ădonāj* und 26 *ădonāj jhwh* oder *jhwh ădonāj* im Vokativ nur für alleinstehendes *ădonāj* 3 solche Ausnahmen, davon 2 in dem sehr späten Stück Da 9; die dritte, Ps 44 24, ist unsicher. Hier reden allerdings nach v. 23. 25 mehrere; aber viele Handschriften haben יהוה. Ps 59 12 redet ein einziger (*ʿammī* u. vgl. v. 11); der Plural des Suffixes in *māginnēnū* „unser Schild" ist nicht unmöglich als Übergang aus dem Singular in den Plural, da der Psalmist nicht nur an seine Person denkt; er könnte sagen wollen: „du unser Schild, o mein Herr". Sehr wahrscheinlich ist diese Nebeneinanderstellung allerdings nicht. Indessen besteht, wenn man nicht eine Korrektur vorzieht[1], nach dem vorliegenden Texte die Möglichkeit, daß *ădonāj* als Nominativ aufzufassen und dann entweder Eigenname ist oder irrtümlich statt *jhwh* geschrieben: „unser Schild ist *ădonāj*" (vgl. v. 10 b). Fast überall aber kann der Redende im eigenen Namen vokativisch sagen „mein Herr" trotz daneben stehenden Plurals der ersten Person, in welchem er sich mit anderen zusammenschließt, so Ps 79 12 trotz „unsere Nachbarn"; ebenso Ps 90 1 und Da 9 7 trotz „uns"; Da 9 16 trotz „unsere Sünden", „unsere Väter", „für alle rings um uns". Dagegen ist Da 9 15. 17 in unmittelbarer Verbindung mit *ĕlohênū* die Auffassung des Vokativs *ădonāj* in dem Sinne „mein Herr" unmöglich.

Mit Ausnahme dieser beiden Danielstellen sind gegen die Bedeutung „mein Herr" für den Vokativ durchschlagende Einwendungen nicht zu machen. Sie ist hier sonst überall durchsichtig oder doch verständlich, während sie für die anderen Kasus mit wenigen Ausnahmen nicht erkennbar oder überhaupt unmöglich ist. Das ver-

[1] Vielleicht statt מגננו mit Duhm zu lesen מַגִּנֵּמוֹ

weist darauf, daß es sich entweder mit der Bedeutung oder mit der Ursprünglichkeit des *ădonāj* im Vokativ anders verhält als mit dem *ădonāj* in anderen Kasus. Man beachte, daß deutlich allein in dem sehr späten Gebet des Buches Daniel c. 9 die Auffassung der Pronominalbedeutung der Endung eines vokativisch gebrauchten *ădonāj* an den zwei angeführten Stellen nicht möglich ist. Mit anderen Worten: bis auf diese beiden Stellen scheint für den Gebrauch von *ădonāj* im Vokativ ein Bewußtsein von der Bedeutung der Wortbildung als Nomen mit Pronominalsuffix zu bestehen, für die anderen Kasus dagegen ist dies zumeist mit Deutlichkeit nicht der Fall. Also der Gebrauch im Vokativ verweist auf die Bedeutung „mein Herr", der in den anderen Kasus mit wenigen Ausnahmen nicht. Mit dieser deutlichen Sachlage ist zu vergleichen, daß in Septuaginta fast einzig für den Vokativ einige Male die Vorlage *ădonāj* bezeugt ist durch Wiedergabe der Endung mit μου (I Teil, S. 495, 1) oder des ganzen Ausdrucks nicht durch κύριε, sondern durch δέσποτα. In referierender Rede über Gott wird nur je einmal *ădonāj* wiedergegeben mit κύριός μου oder θεός μου in einem Zusammenhang, wo der Redende sehr wohl von Gott als seinem Herrn sprechen kann (I Teil, S. 598). Dagegen ist *ădonāj*, wo es die Bedeutung „der Herr" haben muß, wie wir sahen (I Teil, S. 591 ff.), für die Vorlage der Septuaginta mit wenigen anscheinend späten Ausnahmen eines *ădonāj jhwh* nicht bezeugt.

Bei dieser Sachlage läßt sich, wie im Voranstehenden schon wiederholt ausgesprochen wurde, an dem Alter des Gebrauchs von *ădonāj* als Vokativ und in der Anrede mit der dritten Person nicht zweifeln. Die Stellen, wo alleinstehendes *ădonāj* im Pentateuch vorkommt, wahrscheinlich ausnahmslos als Anrede gedacht und einmal (Ex 34 9) deutlich von Septuaginta gelesen, gehören mit etwa zwei Ausnahmen den ältesten Pentateuchschichten an, dem jahwistischen Buche Ge 18 3. 27. 30. 31. 32; 19 18 und ebenso mehr oder weniger deutlich Ex 4 10. 13; 5 22; 34 9 bis; dem Elohisten gehört an Ge 20 4; keiner der Belege der Priesterlichen Schrift. Nur Nu 14 17 (viele Mss. יהוה), die einzige Stelle, wo es zweifelhaft sein kann, ob es sich um Anrede handelt (I Teil, S. 494), steht in einer jüngeren Bearbeitung der jahwistischen oder elohistischen Quellenschrift und Ex 15 17 (viele Mss. Samar יהוה) in einem wahrscheinlich späten Liede. Auch *ădonāj jhwh* kommt Ge 15 2. 8 in einem jahwistischen Stück, außerdem 2mal in sekundären Teilen des Deuteronomiums (3 24; 9 26) vor.

Nun ist es an und für sich wohl denkbar, daß eine seit alter Zeit in der Anrede korrekt gebrauchte Form eines Gottesnamens durch Häufigkeit dieses Gebrauchs ihren ursprünglichen Wert verliert und mit Verwischung ihrer Vokativbedeutung schon frühzeitig auch außerhalb der Anrede angewandt wird. Dieser Hergang ist aber in unserem Falle schon deshalb für ein höheres Altertum nicht anzunehmen, weil in der Zusammenstellung von *ădonāj* mit *ĕlohaj* „mein Gott" Ps 35 23[1]; 38 16; 86 12 und in der vereinzelten Wiedergabe der Septuaginta durch κύριέ μου (I Teil, S. 495, 1) die Auffassung der Endung als Pronominalsuffix bis in späte Zeiten bezeugt ist. Ferner werden wir weiterhin sehen (S. 35 ff.), daß Fälle der Abstreifung der Pronominalbedeutung eines Suffixes an Namen oder Titeln aus sehr alter Zeit auf westsemitischem Boden zu fehlen scheinen.

Es liegt demnach so, daß die Auffassung des *ădonāj* der Anrede in dem Sinne „mein Herr" überall naheliegt und von Septuaginta für einzelne Stellen bestimmt vertreten wird, daß ferner dem *ădonāj* der Anrede das Zeugnis der Septuaginta nirgends entgegensteht und sein Gebrauch in den ältesten Quellen vorkommt, daß dagegen für das nicht in Anrede gebrauchte *ădonāj* in der überwiegenden Mehrzahl der Stellen die Bedeutung „mein Herr" nicht paßt, und daß es mit wenigen Ausnahmen in Septuaginta nicht bezeugt ist.

Durch diese Sachlage werden wir zunächst veranlaßt zu einer Untersuchung über die Möglichkeit einer Auffassung der Endung *āj* in einem anderen Wert als dem eines Pronominalsuffixes. Es wird zu fragen sein, ob Gründe dafür bestehen, die Beurteilung dieser Auffassung als der älteren — eine Beurteilung, die sich aus dem Bisherigen zu ergeben schien — aufzugeben gegen die umgekehrte, so daß dann in den Stellen, wo *ădonāj* die Bedeutung „der Herr" hat, der ursprüngliche Sprachgebrauch vorliegen würde S. 27 ff. und 35 ff.). An zweiter Stelle werden wir durch jene Beobachtungen genötigt zu der Frage nach der Ursprünglichkeit des nicht in Anrede gebrauchten *ădonāj* (s. S. 58 ff.).

[1] Streichung oder Korrektur von ואדנֵי (Buhl in Kittels BH.) scheint mir nicht erforderlich; LXX hat es gelesen (I Teil, S. 516).

II. Die Wortbildung *ădonāj*

Aus der voranstehenden Untersuchung hat sich uns ergeben, daß *ădonāj* in sehr vielen Fällen oder doch — wie allgemein zugegeben wird — in einzelnen sich nicht verstehen läßt mit Auffassung der Endung als eines in seiner eigentlichen Bedeutung gebrauchten Pronominalsuffixes, also nicht in dem Sinne „mein Herr". Selbst DALMAN, der konsequenteste Vertreter dieser Deutung, ist über eine Anzahl von Stellen nicht hinweggekommen, wo sie auch ihm nicht möglich scheint. Dabei hat er noch nicht berücksichtigt den Umstand, daß in der Aussprache *ădonāj* für *jhwh* in den meisten der unzähligen Fälle des Gebrauchs von *jhwh* das „mein", das nach ihm überall in dem *ădonāj* liegen soll, nicht zur Geltung kommen kann. Ebenso sicher aber ist, daß in zahlreichen Aussagen die Bedeutung „mein Herr" sehr gut paßt, so überall in dem häufigen Vokativ. Kaum zu verkennen ist dieselbe Auffassung in der Nebeneinanderstellung von *ădonāj* und *ĕlohaj* „mein Gott" Ps 35 23; 38 16; 86 12. Deutlich ferner haben die Septuaginta an einzelnen Stellen, besonders im Vokativ, den Namen so verstanden (S. 26). Ebenso ist zweifellos dem *ădonāj* im Sinne „mein Herr" nachgebildet der nur vereinzelt und anscheinend erst spät vorkommende Gebrauch von *ādōn* mit dem Suffix der 1. Person plur. *ădonênū* (Ps 8 2. 10; 135 5; 147 5; Ne 8 10; 10 30) und der Gebrauch mit noch anderen Pronominalsuffixen in zwei freilich zweifelhaften Stellen, einmal *ădonajik* Jes 51 22 und einmal *ădonâw* Ho 12 15 (vgl. Teil I, S. 502, 1). Ganz besonders kommt in Betracht, daß im Phönizischen das entsprechende Gottesepitheton אדן mit verschiedenen Pronominalsuffixen verbunden erscheint[1]. Es kann sich also nur darum handeln, ob die Endung von *ădonāj* ursprünglich Pronominalsuffix oder erst später als solches aufgefaßt ist. Die masoretische Schreibung mit Ḳameṣ kommt dabei nicht in Betracht, da sie lediglich deshalb eingeführt worden sein kann, um den Gottesnamen zu unterscheiden von dem für Menschen gebrauchten mit Patach gebildeten *ădonaj* „meine Herren"[2].

---

[1] S. Adonis und Esmun, S. 66.

[2] NESTLE (ZAW 16, 1896, S. 325) und ihm zustimmend KAUTZSCH (Grammatik § 135 q, Anmk. 2) nahmen an, das Ḳameṣ für das statt *jhwh* gelesene *ădonāj* sei entstanden mit Rücksicht darauf, daß der a-Laut unter ein End-ה des geschriebenen יהוה zu stehen kommt, unter dem ein Patach nicht gesetzt werden dürfe, und diese Vokalisation sei dann auch in geschriebenem אדני beibehalten worden. Diese Erklärung der

Eine Einigung über die Erklärung der Endung *āj* ist bis jetzt nicht erreicht. Während viele mit DALMAN es als ursprüngliches Pronominalsuffix ansehen, haben andere darin eine Nominalendung erkennen wollen[1]. DE LAGARDE[2] faßte *ădonāj* auf als einen Aramaismus. Seine Annahme, daß die Endung *āj* eine dem Hebräischen fremde Nominalendung sei, und daß *ădonāj* sich zu „altpalästinischem“ אדן verhalte wie ܡܰܠܟܳܝ „königlich“ zu ܡܠܶܟ „König“, hat er begründet mit der Berufung darauf, daß *āj* mit langem *a* als aramäische Nominalendung nachweisbar sei. Diese Auffassung wäre sprachlich nicht unmöglich. Der so erklärten Endung ließe sich etwa an die Seite stellen (DE LAGARDE tut es nicht) alttestamentliches חוֹרָי „Weißzeug“ von חוּר (Jes 19 9, vielleicht aber Pausalform von חוֹרַי), möglicherweise auch, wenn man von der Aussprache mit langem *a* absieht, Eigennamen, worin *aj* mit Patach der aramäisch-syrischen Nominalendung ـَܝ zu entsprechen scheint[3] — in anderen hebräischen Nominalbildungen mit dem Auslaut *aj* kann das *j* radikal sein. DE LAGARDE hat sich nicht darüber ausgesprochen, in welche Zeit er die Entlehnung aus dem Aramäischen angesetzt wissen wollte[4]. Nach den verglichenen Bezeichnungen für „königlich“ und „König“ würde *ădonāj* zu *ādōn* etwa in dem Verhältnis stehen von „Gottheit“ zu „Gott“, also als Abstraktbildung doch wohl einer verhältnismäßig späten Zeit angehören. Eine Be-

---

Vokalisation aus der Rücksichtnahme auf die Buchstaben des geschriebenen יהוה steht und fällt mit der Richtigkeit der anderen Annahme NESTLES, das einfache Schewa von יְהֹוָה statt Chateph-Patach beruhe darauf, daß unter י kein Chateph stehen dürfe. Eher aber beruht das einfache Schewa darauf, daß in älterer Zeit geschrieben wurde אְדֹנָא (so DALMAN, Adonaj [I Teil, S. 3, 2], S. 77) oder vielmehr mit einem anderen für alle Halbvokale (Murmelvokale) gemeinsamen Zeichen, und daß diese archaische Schreibweise für den Gottesnamen als eine unantastbare beibehalten oder vielmehr in dem neuen Punktationssystem nachgeahmt wurde. Daß es in älterer Zeit nur ein einziges Zeichen gab für alle Halbvokale, wissen wir jetzt, s. KAHLE in BAUER-LEANDER, Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testamentes, 1922, S. 106 ff., beachte z. B. die alte Schreibung für חֲלֵב ebenda S. 107 e′ Schluß.

[1] Ältere Versuche, die Endung *āj* als Nominalendung zu erklären, s. bei DALMAN a. a. O., S. 24.

[2] Übersicht über die im Aramäischen . . . übliche Bildung der Nomina, Abhandl. Götting. Ges. d. Wiss., Bd. 35 v. J. 1888, Göttingen 1889, S. 188.

[3] So EWALD, Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache, [8]1870, § 164 c.

[4] DE LAGARDE erklärt *ădonāj* „für eine Vokabel derjenigen Zeit . . ., die רֵעַ רֵעֶה . . ., עָנָו = צְנוּעַ . . . nach Israel brachte“.

urteilung seiner Erklärung der Form wird besser gegeben zugleich mit der einer verwandten neueren.

HANS BAUER und PONTUS LEANDER[1] vermuten, daß *ădonāj* „Herr" („wohl erst später irrtümlich als ‚mein Herr' gedeutet") „vielleicht" ein „kanaanäisches" Wort sei, das einer „vorsemitischen Schicht" angehöre, und sind geneigt, *ādōn* anzusehen als einen daraus gebildeten sekundären Singular und den Plural *ădonīm* als „nach rein formeller Analogie" aus *ădonāj* entstanden[2]. Da *ādōn* und *ădonīm* nicht nur von Gott, sondern in zahlreichen Anwendungen auch von Menschen gebraucht werden, und zwar seit alter Zeit — so in den vielen Belegen der jahwistischen Quellenschrift —, wären diese sekundären Bildungen ganz in das Sprachbewußtsein des israelitischen Volkes übergegangen. Ebendasselbe müßte — worüber BAUER-LEANDER sich nicht aussprechen — bei den Phöniziern der Fall gewesen sein, die אדן mit und ohne Pronominalsuffix gebrauchen in Anwendung auf Gottheiten und auf Menschen. Aber nur im Hebräischen hätte sich als Gottesbenennung die ursprüngliche Form *ădonāj* erhalten. An dieser Erklärung ist wahrscheinlich richtig, daß *ădonāj* und *ādōn* spezifisch kanaanäisch sind; außerhalb des Hebräischen und Phönizischen kommt in den semitischen Sprachen ein deutlich entsprechendes Wort nicht vor. Auch daran zu denken liegt nahe, daß es sich um ein nichtsemitisches Wort handelt, da sich eine befriedigende Etymologie im Semitischen nicht finden läßt. Für die Auffassung des *āj* als einer Nominalendung ließe sich etwa geltend machen, daß neben dem häufigen *ădonāj* nur sehr selten und vielleicht erst spät *ādōn* in der Anwendung auf Gott (in der Anwendung auf Menschen liegt es nicht ebenso) mit Pronominalsuffixen der 1. Person plur., der 2. und 3. Person vorkommt, während doch *ĕlohīm* sehr häufig, und zwar häufiger als mit dem Suffix 1. singul., mit anderen Pronominalsuffixen verbunden wird. Dieser Unterschied kann aber darauf beruhen, daß *ādōn* keine eigentliche Gottesbenennung ist, sondern ein Gottheitstitel, den der Redende zur Bekundung der Ehrerbietung gebraucht und vielleicht deshalb ursprünglich nur zu der eigenen Person in Beziehung brachte. In den phönizischen Weihinschriften kommt אדן, wie mit dem Pronominalsuffix 1. singul., ebenso auch mit dem der 1. Person plur., der

[1] Historische Grammatik, S. 16 h; vgl. S. 253 t.

[2] a. a. O., S. 469 iα.

3. Person singul. und plur. vor, weil in ihnen der Weihende meist in der dritten Person von sich selbst oder auch eine Mehrheit in der ersten oder dritten Person redet. Bei dem alttestamentlichen Gebrauch von *ădonāj* in der Anrede kann, wie wir sahen (S. 24), mit seltenen unsicheren oder ganz späten Ausnahmen überall der einzelne Redende mit *āj* als einem Pronominalsuffix auf sich selbst verweisen, gelegentlich auch da, wo er im Namen einer Mehrheit spricht.

Gegen die von BAUER-LEANDER nur mit Zurückhaltung vertretene Auffassung ist zuerst das den Urhebern selbst gewiß nicht fremde Bedenken geltend zu machen, daß sie doch eigentlich in der Luft schwebt, da wir keine vorsemitische Sprache kennen, der die Bildung *ădonāj* angehören könnte[1]. Davon abgesehen, ist es in hohem Grade auffallend, daß sich nur bei den Hebräern die Urform *ădonāj* erhalten haben sollte. Es ist nicht anzunehmen, daß die Phönizier, bei denen אדן ein ständiges Gottesepitheton, also offenbar wenigstens verhältnismäßig alt ist, diese Form als eine sekundäre von den Hebräern entlehnt hätten. Für das in der phönizischen Umgangssprache gebräuchliche *doni* (bei Plautus) = *ădonī* ist es noch weniger wahrscheinlich. Die Vorfahren der Phönizier lassen sich mindestens in ihrer Sprache nicht trennen von der eine semitische Sprache redenden Bevölkerung Palästinas, mit welcher die Hebräer bei ihrer Einwanderung sich vermischten, und diese vorhebräischen „Semiten" sind überall die Lehrmeister der Hebräer gewesen. Daß allein die Phönizier die Form einer von ihnen und den Hebräern gleichmäßig vorgefundenen und angenommenen „altkanaanäischen" Gottesbenennung überall modifiziert haben sollten, während die Hebräer sie in der Anwendung auf die Gottheit in der Regel unverändert beibehalten hätten, ist ebenfalls nicht wahrscheinlich. Leider ist in den Amarna-Tafeln in dem Namen *aduna* für einen König von Arka (ed. Knudtzon 75, 25; 140, 10) die Endung *a* nicht bestimmt zu erklären. Auf ein ursprüngliches *aj* verweist sie jedenfalls nicht mit Deutlichkeit. Das in den Personennamen der Amarna-Briefe häufige End-*a* könnte in unserem Falle das hier zweifellos vorliegende

[1] Eher ließe sich begründen, was HÖLSCHER, Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion, 1922, S. 56, 4 ohne Rechtfertigung als Vermutung aufgestellt hat, daß *ădonāj* entstanden sei aus einem kleinasiatischen *adonī* mit Mißverstehen des *ī* als Suffix. Aber daß diese Auffassung des *j* eine irrtümliche und *ādōn* eine sekundäre Bildung sei, scheint mir mit der Sachlage im Hebräischen und Phönizischen nicht vereinbar.

Hypokoristikon als solches charakterisieren; denn in *aduna* ist jedenfalls ein Gottesname oder Gottesprädikat enthalten, zu welchem eine Ergänzung hinzuzudenken ist. Es steht mindestens nichts im Wege, eine kanaanäische Grundform *adun* = *ādōn* anzunehmen.

Da wir bei den Hebräern und Phöniziern das Gottesepitheton *ādōn* mit zum Teil deutlichen Pronominalsuffixen gebraucht finden und auch die Endung *āj* ein derartiges Suffix sein kann, so scheint mir alles dafür zu sprechen, daß die Endung nichts anderes ist als eben dies.

Fest steht aber zunächst nur das e i n e, daß eine Wandlung der Bedeutung der Form *ădonāj* stattgefunden hat. Diese für alle Fälle einheitlich aufzufassen, wie es DALMAN versucht hat, ist nicht möglich. Entweder ist die Endung eine Nominalendung, die später als Pronominalsuffix verstanden wurde, oder das Umgekehrte ist der Fall[1]. Zur Entscheidung darüber bleibt noch die Frage zu erörtern, ob und seit wann sich bei den Israeliten ein Nomen mit Pronominalsuffix der 1. Person singul. gebraucht denken läßt mit Abstreifung der Pronominalbedeutung des Suffixes, d. h. wie frühzeitig die Umwandlung einer Anredeform in eine Begriffsform angesetzt werden kann. Eine spezielle Untersuchung darüber ist einem späteren Abschnitt vorzubehalten (S 35 ff.).

Die Zeit des Aufkommens des Gebrauchs von *ădonāj* im Wert eines Eigennamens wird sich dadurch restlos nicht aufklären lassen, ohne vorher noch einen anderen Weg der Beurteilung einzuschlagen. Aus Septuaginta glaubten wir die Vermutung entnehmen zu dürfen, daß die älteren Übersetzer in ihren Vorlagen geschriebenes *ădonāj* außerhalb der Anrede nicht vorgefunden, und weiter, daß sie die Aussprache *ădonāj* für *jhwh* nicht gekannt haben. Zu voller Sicherheit konnte unsere Untersuchung nicht gelangen (I Teil, S. 589 ff.).

[1] Die Schwierigkeiten, die bei der Auffassung in der Bedeutung „mein Herr" entstehen, würden wegfallen durch die Erklärung, die EWALD in seiner letzten Äußerung über die Form *ădonāj* ihr gegeben hat (Die Lehre der Bibel von Gott, Bd. II, 1, 1873, S. 344, 4), wonach sie ursprünglich bedeuten soll „unser Herr". Er denkt nämlich die Form entstanden aus „*adonáinu*" (אדנינו, *ădonênū*) mit Abwerfung des *u* nach aramäischer Art und des *n* wie in שָׂרָה aus שָׂרֶן (Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache, [8] 1870, § 163 h). Ich halte diese Deutung der Endung *āj* für unmöglich. Bei Annahme eines Aramaismus würde aus אדנינו wohl geworden sein אֲדֹנָן, und das *āh* statt *ān* in שָׂרָן ist keine wirkliche Parallele zu *āj* statt „*áin*" oder *ên*. Übrigens würde sich aus EWALDS Auffassung doch wohl mit Notwendigkeit ergeben, daß das so gedeutete אדני erst sehr spät in den alttestamentlichen Text Aufnahme gefunden hätte.

Dagegen glaubten wir, behaupten zu dürfen, einmal als Möglichkeit, daß alle Übersetzer für geschriebenes einfaches *ădonāj* in ihren Vorlagen gelesen haben *jhwh*, und dann als Wahrscheinlichkeit, daß mit Ausnahme des Übersetzers von Ez 40—48 und vielleicht einiger weniger anderer alle das *ădonāj* in der häufigen Verbindung mit *jhwh* außerhalb des Vokativs nicht gelesen haben (I Teil, S. 503 ff. 511 ff.). Wohl aber ist einfaches *ădonāj* als Vokativ und ebenso als solcher *ădonāj jhwh* und *jhwh ădonāj* durch Septuaginta gut bezeugt (I Teil, S. 591 ff.). Es ist nun doch auffallend und kann kaum zufällig sein, daß gut beglaubigt ist der Gebrauch von *ădonāj* an Stellen, wo die Bedeutung „mein Herr" durchaus angemessen ist, daß dagegen durch Zeugnis der Septuaginta nicht beglaubigt sind diejenigen Anwendungen, wo die Bedeutung „mein Herr" nicht am Platze oder unmöglich ist. Das verweist darauf, daß in einer älteren Textform des Alten Testaments *ădonāj* eben nur vorkam in der Bedeutung „mein Herr", daß die anderen Anwendungen von geschriebenem *ădonāj* mindestens in der Mehrzahl der Fälle, nämlich überall da, wo nicht ein einzelner von Jahwe als dem seinigen reden kann, und ebenso dann auch der Gebrauch der Aussprache *ădonāj* für *jhwh*, wo in der Regel dasselbe der Fall ist, einer jüngeren Periode angehören. Abgesehen von aller Textkritik wird diese Beurteilung schon nahegelegt durch die Beobachtung, daß im Pentateuch, dessen Text am frühesten eine feste Form erlangt haben wird, *ădonāj*, mit einer einzigen sehr zweifelhaften Ausnahme, nur im Vokativ oder in der Anrede mit der dritten Person vorkommt (I Teil, S. 491 ff.). Dieser Sachverhalt fällt um so mehr ins Gewicht, als die Belege alle den älteren Bestandteilen des Pentateuchs angehören (S. 25). In Teilen des Alten Testaments also, die als alt und verhältnismäßig gut überliefert angesehen werden dürfen, liegt nur oder fast nur diejenige Anwendungsweise von *ădonāj* vor, die die Endung als Pronominalsuffix anzusehen scheint.

Über die Entstehung der Endung läßt sich grammatisch vielleicht in verschiedener Weise urteilen; in jedem Fall aber ist sie als Pronominalsuffix sehr einfach zu verstehen und erklärt als solches bei Annahme einer Abstreifung der ursprünglichen Bedeutung alle verschiedenen Erscheinungen, was bei der Auffassung als Nominalendung, namentlich mit Rücksicht auf das Phönizische, nicht der Fall ist.

An dem Pluralsuffix *āj* (*aj*) mit Bezug auf den einen Gott ist

an und für sich kein Anstoß zu nehmen, da *ādōn* nicht nur im Plural *ădonīm* von Jahwe gebraucht wird (Dt 10 17; Ps 136 3), sondern auch in der Anwendung auf einen einzelnen menschlichen Herrn mit Pluralsuffixen (z. B. Ge 24 9), ausgenommen aber gerade das nie so gebrauchte Suffix der 1. Person singularis. Da für *ādōn* in der Anwendung auf einen Menschen als Suffix der 1. Person singul. immer das Singularsuffix gebraucht wird, ist aber wahrscheinlich anzunehmen, daß dies ursprünglich auch bei der Anwendung auf Gott der Fall war und eine Pluralform *ădonaj* erst nachmals, aber doch schon verhältnismäßig früh, aufkam[1]. Während nämlich die Aussprache mit gedehntem *a* aller Wahrscheinlichkeit nach erst den Masoreten angehört, ist die Aussprache mit Pluralsuffix, nämlich zunächst wohl *ădonaj* (אדנַי), um vieles älter. Sie läßt sich in der Umschreibung αδωναι mit Sicherheit seit dem zweiten Jahrhundert n. Chr. nachweisen (s. unten VI Kap., II). Daran, daß die Unterscheidung des Gebrauchs von *ădonī* mit Bezug auf einen Menschen, von *ădonāj* oder *ădonaj* mit Bezug auf Gott erst dem ängstlichen Bestreben der Schriftgelehrten entstammt, in minutiösen Äußerlichkeiten die Redeweise über Gott durch besondere Formen aus dem profanen Sprachgebrauch hervorzuheben, kann ein Zweifel nicht bestehen. Es wäre aber — worauf mich Professor THEODOR NÖLDEKE aufmerksam gemacht hat — auch das umgekehrte Altersverhältnis zwischen *ădonī* und *ădonāj* oder vielmehr *ădonaj* denkbar, wonach *ădonaj* als die ursprünglich allgemein, auch mit Bezug auf einen Menschen, gebrauchte Form zu gelten hätte. Dafür läßt sich das schon Erwähnte anführen, daß alle anderen Pronominalsuffixe für *ādōn* in der Pluralform gebraucht werden, also *ădonī* als das Exzeptionelle die jüngere und künstliche Bildung sein könnte. Der Plural des *ădonaj* macht keine Schwierigkeit für die Annahme der Ursprünglichkeit dieser Form; er ist — mag er nun alter oder später Zeit angehören — zu verstehen, wie überhaupt der Plural von *ādōn* mit Anwendung auf einen einzelnen, im Sinne unseres Ausdrucks „Herrschaft" statt „Herr", also *ădonaj* als „meine Herrschaft"[2]. Da aber bei den Phöniziern im Verkehr gesprochen wurde *ădonī*, wie wir aus der

[1] So KAUTZSCH, Grammatik § 135 q, Anmkg. 2. Möglicherweise hat sich in der Form αδωνι in Zauberpapyri und auf Abraxasgemmen (s. VI Kap., II) das ursprüngliche ī noch erhalten.

[2] Vgl. LUDWIG KÖHLER, Hebräische Gesprächsformen, ZAW 40, 1922, S. 42.

abgekürzten Form donni, doni im Poenulus des Plautus (5, 2 38. 41; ed. Leo v. 998. 1001) wissen, und die hebräische Höflichkeitsform schwerlich von der phönizischen abwich, glaube ich mich unbedingt für die erste Annahme entscheiden zu sollen[1]. Überhaupt kenne ich keinen Fall, wo späte Ängstlichkeit, einen und denselben Ausdruck zugleich für Göttliches und Menschliches anzuwenden, den betreffenden Ausdruck im Gebrauch vom Menschen geändert hätte, sondern wohl immer ist er in der Anwendung auf Gott umgestaltet worden. Wo ursprünglich von einem Gottsehen die Rede war, beseitigte man das nur auf den Menschen passende „Sehen" und las dafür von einem „Erscheinen" Gottes[2]. Es kam jenen furchtsamen Gemütern nicht darauf an, den Menschen als untergöttlich darzustellen, sondern darauf, die Gottheit als übermenschlich.

Nichts steht der Annahme im Wege, daß die Bezeichnung Jahwes mit *ădonī* als dem Herrn des redenden einzelnen alt ist. Von Hause aus hebräisch ist sie allerdings schwerlich, sondern aller Wahrscheinlichkeit nach von den Kanaanäern entlehnt. Aber in allen Schichten der alttestamentlichen Literatur ist אדני für die Anrede Jahwes im Vokativ oder mit der dritten Person bezeugt. Die Septuaginta haben dieses אדני in ihrer Vorlage gelesen, wie sich ersehen läßt aus jener vereinzelten Wiedergabe durch κύριέ μου. Die Benennung der Gottheit mit Hinzufügung eines Pronominalsuffixes zum Ausdruck ihrer Zugehörigkeit zu ihren Verehrern ist auf außeralttestamentlichem semitischen Boden in weitem Umfang zu beobachten, so bei den Babyloniern, in phönizischen, aramäischen und südarabischen Inschriften. Überhaupt ist die Bezeichnung eines Gottes und besonders die Anrede an einen Gott als einen dem Verehrer angehörenden bei den genannten Völkern so weit verbreitet,

[1] Im Phönizischen scheint allerdings, anders als im Hebräischen, אדן für alle Personen mit dem Singularsuffix verbunden worden zu sein; wenigstens kenne ich keinen deutlichen Beleg für ein Pluralsuffix, s. Adonis und Esmun, S. 66; Lidzbarski, Epigraphik, S. 208. Nur für die erste Person singul. ist im Hebräischen vermutlich das Singularsuffix deshalb gebraucht worden, weil es unnatürlich erschien, wenn der Redende den einzelnen, den er bei der Anrede sich direkt gegenüber sah, als eine Mehrheit behandeln würde. Schon beim Pronominalsuffix der 1. Person plur. (immer *ădonênū*) liegt es anders, weil der Angeredete für jeden der Redenden ein Herr ist, so daß er gewissermaßen wie eine Mehrheit erscheint.

[2] Vgl. Baudissin, „Gott schauen" in der alttestamentlichen Religion, Archiv f. Religionswissenschaft XVIII, 1915, S. 181 ff.

daß darin ein Charakteristikum ihrer Religion erkannt werden muß (Belege s. unten III und weiteres III Teil, II Abt., VI Kap., II).

Alter der Gottesbenennung *ădonaj* oder wohl besser *ădonī* im Sinne von „mein Herr" in der Anrede und in dem Referat eines einzelnen über sein persönliches Verhältnis zur Gottheit darf bei dieser Sachlage meines Erachtens als feststehend angesehen werden. Die Frage ist nur, seit wann sich die Umwandlung der Bedeutung „mein Herr" in die allgemeinere „der Herr" mit Ignorierung oder bewußter Abstreifung der Pronominalbedeutung der Endung vollzogen haben kann. Dieser Frage wenden wir uns im folgenden zu.

III. Die Form *ădonāj* im Wert eines Eigennamens

Verwischtwerden der Bedeutung einer Anredeform, wie sie im Gebrauch von *ădonaj* mit dem Wert eines Eigennamens vorzuliegen scheint, ist in sehr verschiedenen Sprachen zu beobachten. Sie kann in den einzelnen Fällen früher oder später aufgetreten sein.

Enno Littmann hat in einem interessanten Aufsatz[1] Material dafür aus einer größeren Zahl von Sprachen gesammelt. Ich beschränke mich auf Belege aus dem Semitischen; zu den schon von Littmann beigebrachten Beispielen habe ich unbedingt sichere kaum hinzuzufügen[2]. Die Beobachtung läßt sich, ebenso wie an Gottesbenennungen, auch machen an Titulaturen, die Menschen beigelegt werden. Ich nenne diese neben den in derselben Weise gebildeten Gottesnamen und gebe an erster Stelle das besonders deutliche Beispiel einer Titulatur.

Im Neuhebräischen wird bekanntlich *rabbī* „mein Herr" als Titel gebraucht, ohne daß die Pronominalbedeutung der Endung zur Geltung gelangt, ebensowenig wie im französischen monsieur. Der Titel ist in dieser Gebrauchsweise vielleicht zuerst bezeugt in einer Inschrift aus Joppe, die dem zweiten bis dritten Jahrhundert n. Chr. anzugehören scheint: „Dies ist das Grab des Judan, des Sohnes des

[1] Anredeformen in erweiteter Bedeutung, Nachrichten von der K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Kl., 1916, S. 94 ff.

[2] Da Zimmern in seiner Abhandlung „Bēlti . . , eine . . Studie zur Vorgeschichte des Madonnenkults" in Oriental Studies, dedicated to Paul Haupt, 1926, S. 281—292, in einem bestimmten Falle („Madonna") Bedenken geltend gemacht hat gegen Littmanns Erklärung der Erstarrung des Pronominalsuffixes aus der Anredeform, will ich die Bemerkung nicht unterlassen, daß meine hier gegebene Materialsammlung und deren Beurteilung abgeschlossen war, ehe ich Littmanns Aufsatz kennen lernte.

Rabbi (רבי) Ṭarphon" (Répert. 418, 1 f). Da hier Ṭarphon in einer genealogischen Angabe genannt wird, kommt der Gedanke an ein persönliches Verhältnis des in der Inschrift Referierenden zu ihm nicht in Betracht. In einer anderen Grabschrift ebenfalls aus Joppe (ebenda 578) findet sich Z. 1 als Name des Bestatteten Ῥαβὶ Ἰο[υ]δά und daneben Z. 2 f. רב יודן (nicht רבי).

Vielleicht hat sich lokal derselbe Erstarrungsprozeß eingestellt in der Anwendung von arabischem *rabbī* auf Gott. Professor HANS STUMME hat mich darauf aufmerksam gemacht, daß im Tunisischen رَبّى (gesprochen *rábbi* statt *rabbī*) an Stelle von الله „Gott" gebraucht werde auch da, wo mehrere reden, z. B. in Wendungen folgender Art: „Wenn *rábbi* uns töten will, kann er es", „hoffentlich gedenkt *rábbi* unser". Die Redeweise ist daraus entstanden, daß überhaupt im jüngeren Arabisch رَبّى nur auf Gott, nie auf einen Menschen angewendet wird, aber sonst, wie ebenso im Altarabischen, immer nur im Munde eines einzelnen[1]. Indessen kann ich den tunisischen Gebrauch von *rábbi* in den angegebenen Wendungen doch nicht ganz auf eine Linie stellen mit dem *rabbī* für den Rabbiner; denn auch in jener Ausdrucksweise ist es selbstverständlich immer nur einer, der das Wort hat, und dieser könnte, obgleich er im Namen einer Mehrheit redet, mit *rábbi* hinweisen auf sein individuelles Verhältnis zu Gott. Es wäre auch etwa der Ausdruck möglich: „Hoffentlich gedenkt mein Gott unser", worin doch die Bedeutung des „mein" bestehen bleiben würde. Bei Nennung Gottes oder eines Gottes mit Anwendung eines Pronominalsuffixes der 1. Person ist es, anders als in der Rede über einen Menschen, in den meisten Fällen sehr schwer zu entscheiden, wo das Bewußtsein der Pronominalbedeutung des Suffixes aufhört, da wer von Gott oder einem Gott im Glauben an sein Dasein redet, sich immer in eine persönliche Beziehung zu ihm setzen kann. Daß er dies nicht tut, ist nur da deutlich, wo mit „theologisch" reflektierender Objektivität von Gott oder einem Gott als einem Gegenstand des Nachdenkens etwas ausgesagt wird, wie das meines Erachtens im Gebrauch des alttestamentlichen *ădonāj* allerdings der Fall ist. Indessen wird es nach STUMMEs Eindrücken wohl so liegen, daß man sich im tunisischen Arabisch der, wie mir

[1] Durch ein Mißverständnis bei der Korrektur ist ZDMG 70, 1916, S. 439 „arabisches *rabbī*" angeführt als ebenso gebraucht wie französisches monsieur. Allgemein gesagt für arabisches *rabbī* ist das nicht richtig.

scheint, in den angegebenen Beispielen noch immer möglichen Auffassung der Endung als eines Pronominalsuffixes nicht bewußt ist.

Anders liegt es im Tigre, wo, wie mir Professor THEODOR NÖLDEKE mitteilt, *rabbi* schlechthin so viel ist wie „Gott“[1]. An ein „mein“ kann hier nicht gedacht werden, weil das Tigre das Pronominalsuffix *i* nicht kennt. Da ferner im Tigre *rab* nicht bedeutet „Herr“, ist die Gottesbenennung zurückzuführen auf die Einwirkung muslimischer Araber. Es könnte aber meines Erachtens so liegen, daß allein die Entlehnenden das bei den Muslimen in der Anrede an Gott vielgebrauchte *rabbī* in seiner Bedeutung nicht erkannten und nur ihrerseits behandelten wie einen Namen ohne Pronominalsuffix, so daß hier ein Mißverständnis, nicht eine wirkliche Erstarrung des Wertes des Suffixes vorläge[2].

Einigermaßen entspricht dem hebräischen *rabbī* vom Rabbiner im Syrischen die Anwendung von ܡܪܝ „mein Herr“ als einem Titel, der auch außerhalb der Anrede heiligen und kirchlichen Würdeträgern beigelegt wird[3]. Ähnlicher Gebrauch von *mārī* ist wahrscheinlich im Aramäischen viel älter als dieser Sprachgebrauch auf christlichem Boden. In einem uigurischen manichäischen Hymnenbuch vom Jahre 761 (762) n. Chr. in mittelpersischer Sprache kommt wiederholt vor der Ausdruck „Gott Mārī Mānī“[4], wo, wie schon die Wortfolge zeigt, das aramäische *mārī* erstarrte Form ist ohne Pronominalbedeutung des Suffixes, eine Gebrauchsweise, die fraglos auf alte Vorbilder zurückgeht.

Nicht gleichwertig mit diesem Gebrauch von *mārī* ist der von מראי, מראן „mein Herr“ (oder „meine Herren“), „unser Herr“ in den Papyrus-Urkunden der jüdischen Kolonie von Elephantine aus dem fünften Jahrhundert v. Chr. als Titulatur für obrigkeitliche Personen, obgleich der Ausdruck nicht in vokativischer Anrede steht. Wenn es in der Aufschrift eines Schreibens heißt: „An unsern Herrn Ba-

[1] Vgl. LITTMANN, a. a. O. [S. 35, 1], S. 107.

[2] Als Analoga zu dem *rābbi* im Tigre führt LITTMANN, Deutsche Literaturztg. 1924, K. 2254 an osttürkisch *rābbim Allā* und türkisch *meolam* „mein Herr“ = „Gott“.

[3] Vgl. im Neuarabischen denselben Gebrauch von *sīdī* mit Bezug auf die Heiligen des Islam, s. LITTMANN, a. a. O. [S. 35, 1], S. 102.

[4] F. W. K. MÜLLER, Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch, ABA 1912, S. 22, Z. 307; S. 26, Z. 375. Vgl. dazu F. W. K. MÜLLER, Der Hofstaat eines Uiguren-Königs, Festschrift Vilhelm Thomsen, 1912, S. 207 ff.

gōhī, Statthalter von Judäa, deine Knechte Jedonjah usw." (1, 1[1]) und dann weiterhin in ebendiesem Schreiben (2, 18. 23 = 3, 17. 22) in Anrede an denselben mit der dritten Person gesagt wird „unser Herr", so hat sich hier die Bedeutung des Pronominalsuffixes noch erhalten, da es sich deutlich auf die Personen der Schreibenden bezieht[2]. In derselben Weise steht in diesen Papyri מראי als Titulatur einer obrigkeitlichen Person (7, 8), ebenso der Plural מראי, wo es sich um mehrere Adressaten handelt (11, 1. 17; 12, 1. 2 [... מרא]. 12). Auch das Femininum מראתי „meine Herrin" ist in einem Privatbrief an eine Dame (13 [12], 2. 5) von dieser und einer anderen Frau so gebraucht, daß sich das „meine" auf die Person des Schreibenden beziehen kann.

Dagegen berührt sich mit jenem Gebrauch von *mārī* als einer erstarrten Form wahrscheinlich der Name des Hauptgottes von Gaza, den wir nur in griechischer und lateinischer Umschreibung Μαρνας, Marnas, Marna kennen[3]. Es scheint mir keinem Zweifel zu unterliegen, daß Μαρνα die ursprüngliche Form und das ς griechische Nominalendung ist, da sich nur so die Deklination Μάρνᾳ, Μάρναν, Marnae erklärt und sich nur von dem Namen ohne ς die gut bezeugte Benennung des Tempels als τὸ Μαρνεῖον[4] ableiten läßt. Es liegt mindestens sehr nahe, in der Endung das aramäische Pronomen der 1. Person pluralis zu vermuten. Die früheste bestimmt datierbare Erwähnung des Gottes ist die auf Münzen Hadrians[5]. Da die Münz-

[1] Ich zitiere nach der Bezeichnungsweise in SACHAUs Ausgabe: Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militär-Kolonie zu Elephantine, 1911.

[2] Vgl. מראן in nabatäischen Inschriften, s. LITTMANN a. a. O. [S. 35, 1], S. 100. Es läßt sich doch wohl auch hier noch ebenso auffassen wie in den jüdischen Papyri.

[3] Auf den Münzen Hadrians im British Museum ist nach den Angaben von G. F. HILL (A catalogue of the Greek Coins in the British Museum, catalogue of the Greek coins of Palestine, London 1914, S. LXXV, 3) das σ auf einigen Exemplaren deutlich. Hieronymus gebraucht die Form Marnas, Epiphanius Μαρνᾶς, dagegen die Vita des Alexander Severus die Form Marna. Bei dem sehr genau unterrichteten Marcus Diaconus [s. S. 39, 1] kommt Μάρνα nur vor als Genitiv, daneben der Akkusativ τὸν Μάρναν (c. 19).

[4] Bei Marcus Diaconus [s. S. 39, 1] c. 17. 23. 26 usw.

[5] Bei G. F. HILL a. a. O., S. 446 f. Allerdings kommt auf den Münzen ein Zeichen, das am meisten einem phönizischen tāw gleicht (besonders dem auf „Melit. 5" CIS I, Taf. XXV, 132) und sich neben dem Namen Μαρνα(ς) findet, schon vor auf einer Münze des Augustus (HILL a. a. O., S. 145) und sogar schon auf Seleucidenmünzen des zweiten Jahrhunderts v. Chr. (HILL a. a. O., S. LXVII. 144). HILL (a. a. O., S. LXXI) identifiziert dieses Zeichen mit dem τέτ, von dem Damascius (Damascii Successoris dubitationes ed. Ruelle, Paris 1889, II, S. 127 f.) redet als dem Zeichen des „Zeus" von Gaza und anderer Götter, obgleich seine Beschreibung des τέτ mit dem Münzzeichen durchaus nicht übereinstimmt. Soweit ich mich auf das delikate Gebiet der Numismatik begeben

legende lautet Μαρνας Γαζα, vielleicht zum Teil Μαρνα Γαζα, ist er offenbar anzusehen als der Hauptgott von Gaza, dessen Kult damals unter eben diesem Namen zweifellos schon länger bestanden hat[1]. Darin, daß der Gott bezeichnet wird als der kretische Zeus von Gaza oder in anderer Weise mit Kreta in Verbindung gebracht wird, ist keine Veranlassung zu finden, an der Entstehung der Endung des Namens auf semitischem Boden zu zweifeln, wie immer auch es mit der Herkunft des Wortes מר, מרא bestellt sein mag, dessen semitische Herkunft bezweifelt worden ist[2]. Die Benennung des Marnas als Zeus von Kreta erklärt sich genugsam aus der bekannten und gewiß

---

darf, scheint es mir aber doch zweifelhaft, ob das Münzzeichen wirklich von Hause aus das des Marna(s) war oder vielleicht ursprünglich irgend etwas anderes bedeutete und erst später etwa so aufgefaßt worden ist, weil man es neben dem Namen des Gottes fand. Und auch wenn die Deutung aus Damascius richtig sein sollte, bliebe noch fraglich, seit wann der mit diesem Zeichen angedeutete „Zeus" von Gaza die Benennung Marnas führte. Jedenfalls scheint es mir kaum möglich, mit Hill (S. LXXI) das Münzzeichen anzusehen als „the initial of the name", also als ein phönizisches m. Wenn man das τέτ des Damascius herbeiziehen will, so könnte seine Hinweisung auf den Zeus von Gaza beruhen auf einer Verwechselung der Buchstaben tāw (auf den Marnas-Münzen) und ṭēt (τέτ, dem Damascius als Zeichen anderer Götter bekannt). Wenn es sich aber auf den Münzen nicht um ein tāw, sondern um ein m handelt, so möchte es unwahrscheinlich sein, daß auf Münzen der Name des Gottes nur mit dem Anfangsbuchstaben bezeichnet wurde, noch mehr, daß er damit bezeichnet wurde neben dem voll ausgeschriebenen Namen.

[1] Die literarischen Erwähnungen beginnen erst erheblich später. An erster Stelle wird zu nennen sein die in den Scriptores historiae Augustae, in der dem Aelius Lampridius zugeschriebenen Vita des Alexander Severus (17, 4, ed. H. Peter I, S. 240), wonach der aus Phönizien stammende Kaiser bei bestimmter Gelegenheit ausgerufen haben soll: O Marna, o Juppiter, o di inmortales. Epiphanius (Ancoratus c. 106, ed. Holl I, 130) nennt den Μαρνᾶς als δοῦλος Ἀστερίου τοῦ Κρητὸς παρὰ Γαζαίοις. Hieronymus erwähnt mehrfach den Marnas als Gott von Gaza und seinen Tempel daselbst (Epist. 107 ad Laetam, ed. Vallarsi [1] I, K. 673; Hilberg, Corp. script. eccl. lat. Vind. 55, S. 292 (Marnas); Comment. in Isaiam zu 17, 1 f., Vallarsi [1] IV, K. 279; Vita Hilarionis § 14 (Marnas). 20, Vallarsi [1] II, K. 19. 22). In der Vita Porphyrii episcopi Gazensis (gest. 420) von Marcus, dem Diakonen des Bischofs (ed. Societatis philologae Bonnensis sodales, Lipsiae 1895) c. 19 wird Marna als κύριος τῶν ὄμβρων bezeichnet und als in Gaza mit Zeus identifiziert; er ist Orakelgott (c. 19. 26. 27) und sein Tempel, das Μαρνεῖον, wird dort angesehen als ἐνδοξότερον πάντων τῶν ἱερῶν τῶν ἁπανταχοῦ (c. 64). Marinus nennt in der Vita Procli (gest. 485) c. 19 ed. Cobet, Anhänge zu der Ausgabe des Diogenes Laertius S. 161 den Μάρναν Γαζαῖον als einen von Proklos in seinen Hymnen gefeierten. Aus welcher Zeit eine Inschrift aus Kerak (Wadd. 2412 g) mit dem Gottesnamen (Διὶ Μάρνᾳ τῷ κυρίῳ) stammt, und in welchem Verhältnis dieser Marna zu dem von Gaza steht, läßt sich kaum bestimmen. Stephanus von Byzanz ed. Dindorf s. v. Γάζα berichtet, offenbar direkt oder indirekt aus Marcus Diaconus schöpfend, daß in Gaza der kretische Zeus (wohl nicht ein Tempel desselben, der Text ist korrupt) als Marna (Μαρνάν Akkus.) bezeichnet werde.

[2] S. dazu III Teil, S. 61.

wohlbegründeten Tradition von der kretischen Herkunft der Gazenser und überhaupt der Philister. Alle anderen uns bekannten Gottesnamen der Philister sind semitisch, und eine befriedigende Erklärung für die Endung des Namens Marna(s) aus einer nichtsemitischen Sprache scheint sich nicht finden zu lassen. Die Bildung des Namens, wenn er wirklich aufzufassen ist als *marnā'* „unser Herr“[1], wird entstanden zu denken sein, wie vielleicht auch Ἄδωνις, durch Umwandlung der üblichen Anrufungsform in einen Eigennamen, nur daß die Namensform der Münzen Μαρνα(ς) nicht erst, wie anscheinend Ἄδωνις, bei griechischen Berichterstattern aufgekommen ist, sondern offenbar die offiziell gebrauchte Benennung war. Darauf verweist auch die Bezeichnung des Tempels als τὸ Μαρνεῖον. In der Namensform Μαρνα, auch da, wo sie ohne ς auf den Münzen zu stehen scheint, muß aber die Pronominalbedeutung noch nicht verloren gegangen sein. Auch auf den Münzen können die Verehrer des Gottes gewissermaßen redend auftreten. Erst durch Hinzufügung des ς fällt die Pronominalbedeutung deutlich fort und ebenso in dem Tempelnamen Marneion. Dieser kann aber kaum einem semitischen Namen korrekt entsprechen; er wird eine rein griechische Bildung sein für den Tempel des zunächst nur von seinen Verehrern *marnā'* „unser Herr“ genannten Gottes. Bei der späten Bezeugung des Namens Marna ist es möglich und nicht unwahrscheinlich, daß dieser Gebrauch der Form *marnā'* als eines Namens erst spät aufkam[2].

[1] Die von Johannes Selden (De dis Syris II, 1, Lips. 1662, S. 215) vorgeschlagene und von anderen akzeptierte Erklärung aus ܡܪ ܢܫ, ܡܪ ܢܫܐ „dominus hominum“ ist abzulehnen, weil diese Bedeutung dem Gottesbegriff der syrischen Kulte, auch dem späteren, nicht entspricht und das ς von Μαρνας doch wohl griechische Nominalendung ist. Vielleicht liegt die Form מרן „unser Herr“ vor in dem Personennamen מרניו anscheinend mit der Bedeutung „unser Herr ist Jahwe“, der vorkommt unter den Personennamen der auf dem Boden des alten Samaria gefundenen Kruginschriften, s. Reisner, Fischer, Lyon, Harvard Excavations at Samaria, Bd. I und II, Cambridge 1924, Bd. I, S. 236 no. 42.

[2] Für Alter des Gottesnamens Μαρνα könnte sprechen das im Ägyptischen vorkommende Fremdwort *mr-jn*, das (so nach freundlicher Mitteilung von Professor Erman) im neuen Reich einen palästinischen Krieger oder Adligen bezeichnet, wenn es aus aramäischem מרנא entstanden zu denken wäre (so Pietschmann, Geschichte der Phönizier, 1889, S. 148; vgl. Eduard Meyer, Geschichte des Altertums [3], Bd. I, 2, 1909, S. 606). Daraus ergäbe sich, daß diese Form der Anrede im bürgerlichen Leben zu einem Titel geworden war mit Ignorierung der Pronominalbedeutung des Suffixes. Aber nicht nur sind im 15. Jahrhundert v. Chr. aramäische Bewohner Palästinas nicht denkbar, sondern „unter allen kanaanäischen Fremdworten der Ägypter ist nicht eines, das aramäisch aussähe“ (Erman). Jene Erklärung von *mr-jn* wird also wohl aufzugeben sein.

Die syrischen Christen haben ein vollkommen entsprechendes Analogon in dem Gebrauch von ܡܪܢ, „unser Herr“ als einem Namen Christi. Der Gott von Gaza wird vielleicht ursprünglich einfach als *mār* „Herr“ genannt und *marnā'* nur in Anrede gebraucht worden sein. Für den Gebrauch von *mār* ohne Pronominalsuffix haben wir allerdings nur vereinzelte und nicht ganz sichere Belege in phönizischen und aramäischen Personennamen (s. III Teil, S. 57 ff.). Auch in der Form *mār* wäre der Name wohl erst verhältnismäßig spät von den Aramäern her zu den Philistern gekommen, die schwerlich schon bei ihrer Ansiedlung in Palästina die aramäische Sprache angenommen haben. Ebenso wird zu urteilen sein über den Namen der Δερκετώ von Askalon, der aramäischen ʿAtarʿate, Atargatis. Sie scheint an die Stelle einer in älterer Zeit bei den Philistern verehrten Astarte getreten zu sein[1].

Der Form nach bildet eine Parallele zu dem Marna der Name der merkwürdigen Gestalt des ܡܪܝ ܘܠܟܦܗ „Mari mit seinen Hunden“ in der Götterliste des Jakob von Serug (gest. 521)[2]. Auch das *ī* dieses ܡܪܝ ist doch wohl Pronominalsuffix und dann zu beurteilen wie das να in Μάρνα. Daß wir es hier mit einer Gottesbenennung aus höherem Altertum zu tun haben, ist noch unsicherer als für die Form *marnā'*[3].

Schwerlich gehört zu den Fällen einer Erstarrung der Anredeform die Bezeichnung einer Göttin (es ist zweifellos Tanit gemeint) in einer punischen Grabinschrift (Répert. 7) mit רבתן „unsere Herrin“ ohne hinzugefügten Eigennamen. Die ganze Inschrift lautet: „Grab der Geratmelḳa[r]t, Priesterin unserer Herrin (הכהנת שרבתן)“. Das Suffix bezieht sich hier auf die in der Grabschrift allerdings nicht Ge-

[1] S. Artikel „Atargatis“ PRE [3], Bd. II, 1897, S. 173, 54 ff.

[3] S. zu diesem Gottesnamen LANDERSDORFER, Die Götterlisten des Mar Jacob von Sarug, Programm des Gymnasiums im Benediktinerkloster Ettal, München 1914, S. 32 ff.

[8] Schwerlich gehört hierher das -μαρι von θεῷ Βεελμαρι auf einer Lampe aus Tyrus (s. CIS I, 1, S. 111); wohl eher ist Βεελμαρι ein Ortsname. Ganz unsicher ist nach Lesung und Bedeutung ein vielleicht עבדמרנו zu lesender Personenname in einer phönizischen Inschrift aus Citium (CIS I, 16; vielleicht aber עבדאדנו Répert. 1530, wogegen wieder das ד Zweifel erweckt). Darin könnte etwa die Form מרן als Gottesname stecken; dann bleibt aber die Endung ī unverständlich, die doch nicht wohl ein zweites Pronominalsuffix sein kann. Sollte es der Fall sein, so müßte die Pronominalbedeutung des ב in verhältnismäßig früher Zeit vergessen worden sein, und das ī wäre als von dem Namensträger gesprochen zu denken.

nannten, welche sie anbringen ließen, also in ihr redend gedacht werden können. Für die Inschrift, die von DELATTRE noch in der ursprünglichen Lage aufgefunden worden ist, eingefügt in den Schlußstein des Eingangs zum Grabe[1], läßt sich das Alter kaum bestimmen. Die nachlässige Schreibung des Personennamens spricht nicht für hohes Alter.

Alle bisher genannten Fälle deutlicher oder doch möglicher Abstreifung der Pronominalbedeutung des Suffixes aus dem Bereich der West- und Südsemiten sind erst durch späte Belege bezeugt[2]. Anders liegt es in einem Fall auf babylonischem Boden, in dem als

---

[1] S. PHILIPPE BERGER, Comptes rendus 1900, S. 220.

[2] Dasselbe würde auch gelten für ὁ Βαλάνιος oder τὸ Βαλάνιον in Chronikon Paschale (τὸ ἱερὸν Ἡλιουπόλεως τὸ τοῦ Βαλανίου), wenn dieser Name für den Gott des syrischen Heliopolis (Baalbek) oder für sein Heiligtum überhaupt hierher gehören sollte, was sehr unwahrscheinlich ist. MOVERS dachte ihn entstanden aus בעלן „unser Herr" (ebenso in meinem Artikel „Baal" PRE [3], Bd. II, S. 331, 19 ff.; DUSSAUD, Notes de mythologie Syrienne I, Paris 1903, S. 50, 1). Aber der Gottesname *baʿal* kommt außer in der sehr zweifelhaften Stelle Ho 2 18 nie mit einem Pronominalsuffix vor (weiteres darüber s. unten III Teil, S. 20 ff.) und konnte schwerlich damit vorkommen, da *baʿal* als Gottesname im Sprachgebrauch kaum das Verhältnis der Gottheit als des Herrn oder Gebieters zu ihren Verehrern, vielmehr wenigstens in der Regel das zu ihrem Kultusort oder Bereich ausdrückt. In der Endung -ανιος oder -ανιον steckt eher ein Ortsname oder eine anderweitige Bezeichnung für den Bereich dieses Baal. Überdies ist zweifelhaft, ob wir בעלן im Phönizischen ausgesprochen denken dürfen *baʿalān* und nicht vielmehr *baʿalēnū*. Um das aramäische Suffix kann es sich nicht wohl handeln, da in Verbindung mit ihm statt Βαλ zu erwarten wäre Βεελ oder auch Βηλ.

Wenn in dem sehr dunklen alttestamentlichen Gottesnamen שַׁדַּי das Pronominalsuffix vorliegen sollte (so NÖLDEKE, MBA 1880, S. 775, 1 und ZDMG 40, 1886, S. 736; er liest שְׁדִי oder שְׁדַי), so hätte dieses hier seine Bedeutung verloren, da *šaddaj* in der Regel nicht so gebraucht wird, daß eine Beziehung des Suffixes auf den Redenden möglich wäre. Der Gottesname kommt außerhalb des Alten Testaments nicht vor, aber hier doch wohl schon früh (Ge 43 14; 49 25 [את שדי, l. אל שדי]; Nu 24 4. 16), häufiger allerdings nur in der Priesterlichen Schrift, in Psalmen und Hiob, vereinzelt bei Ezechiel, ferner Jes 13 6; Joel 1 15 und in Rut. Auch wenn er nicht höchstem Altertum angehören sollte, so läge in ihm bei jener Auffassung seiner Endung doch nach der Zeit der alttestamentlichen Bezeugungen ein sehr frühes Zeugnis vor für Ignorierung der Pronominalbedeutung der Endung. Diese Bedeutung ist aber meines Erachtens durchaus unwahrscheinlich, da die nicht nur in der Priesterlichen Schrift gebrauchte, sondern auch Ge 49 25 zu restituierende Verbindung von *šaddaj* mit *ēl* alt zu sein scheint. Alttestamentliches *ēl* wird häufig mit Adjektiven angewandt, und die Autoren haben auch *šaddaj* in der Verbindung mit *ēl* vermutlich als Adjektiv angesehen. Das *aj* kann Nominalendung sein (so OLSHAUSEN, Hebräische Sprache, S. 410), etwa an der Grundform שַׁד * (vom Stamme שדד „gewalttätig sein" [vgl. Joel 1 15]) wie רַב von רבב; vgl. — mit RENAN, Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples Sémitiques, Journ. Asiatique, Série V, Bd. XIII, 1859, S. 270 — den Gottesnamen Σάδιδος bei Philo Byblius, etwa = שָׁדִיד). Oder auch es ist an Ableitung von einem Stamme

Eigenname für die Gemahlin Marduks gebrauchten *bēltī*, eigentlich „meine Herrin“ [1]. Der Name läßt sich in Babylon, und zwar nur hier, in einer Anwendungsweise, wo die Pronominalbedeutung des Suffixes nicht mehr zur Geltung kommt, in weit höheres Altertum zurückverfolgen als die angeführten wenigen analogen Namenbildungen bei West- und Südsemiten. Abgesehen von dem seit alter Zeit „unzählige Male phonetisch geschriebenen Appellativum *be-el-ti*“, d. h. von dem Gebrauch in der bewußten Bedeutung „meine Herrin“, ist eine Schreibung des Namens, die die Aussprache *bēltī* voraussetzt, so schreibt mir Professor HEINRICH ZIMMERN [2], in Babylon „nachweisbar, so weit ich sehe, seit der Sargonidenzeit, also seit c. 700 v. Chr., jedenfalls seit dieser Zeit auf gleichzeitigen Urkunden“. Ob, was ZIMMERN als nicht unwahrscheinlich ansieht, die Namensform noch älter ist, kann hier unerörtert bleiben, da es für unsere den Namen *ădonāj* betreffenden Beobachtungen nur ankommt auf einen Gottesnamen, der älter ist als die Anfänge der Septuaginta. Wenn vielleicht Zweifel berechtigt sein sollten daran, wie man in der Sargonidenzeit die Namensform auffaßte, ob noch mit dem Bewußtsein der Bedeutung „meine Herrin“, so ist das ausgeschlossen

---

שדי = שדה zu denken. Zum Stamme gehören könnte das י vielleicht auch dann, wenn man mit HEHN (Die biblische und die babylonische Gottesidee, 1913, S. 268 f.) *šaddaj* mit dem keilschriftlichen Namen des Amoritergottes *šadū* gleichsetzen will, was wegen der Endung Schwierigkeiten macht. Durch die Kombinationen von TORCZYNER (Die Bundeslade, 1922, S. 65 ff.) ist mir die Gleichsetzung von *šaddaj* und *šadū* nicht einleuchtender geworden. An die masoretische Punktation, die auf irrtümlicher Deutung beruhen kann, ist die Erklärung des Namens nicht gebunden; aber auch wenn man sie beibehält, ist es sehr unwahrscheinlich, daß sie das Pronominalsuffix zum Ausdruck bringt.

[1] Für meine Angaben darf ich Mitteilungen benützen, die mir Professor HEINRICH ZIMMERN freundlichst zur Verfügung gestellt hat. Danach wird im Unterschied von der appellativen Bezeichnung der Göttin mit „meine Herrin“ ihr Name „durchweg ideographisch geschrieben, und zwar mit dem Ideogramm für ‘Herrin’ (*bēltu*) und Suffix der 1. Person, das teils phonetisch *-ja*, teils ideographisch *-MU* geschrieben wird. Letztere Schreibweise beweist unzweifelhaft, daß wir es in dem Auslaut wirklich mit dem Suffix der 1. Person singul. zu tun haben. Die Schreibung *BĒLTU-MU*, die, soviel ich sehe, für den Nominativ immer gebraucht wird, kann — und dies liegt am nächsten — gelesen werden *bēltī* oder verkürzt *bēlti*.“ Bei dieser Sachlage kann nicht mehr in Betracht kommen die in Artikel „Baal und Bel“ PRE [3], Bd. II, 1897, S. 325, 44 ff. gegebene Erklärung einer dort lediglich aus dem syrischen *bēltī* rekonstruierten babylonischen Form *bēltī* als Nominativ für älteres *bēltu*, nämlich eigentlich als der später zum „Normalkasus“ gewordene Genitiv auf *i*.

[2] Ich behalte bei den Wortlaut seiner Mitteilungen in einem Briefe vom 1. Aug. 1922. Vgl. dazu jetzt seine oben S. 35, 2 genannte Abhandlung.

für Belege aus neubabylonischer Zeit. In dem Ritual für das Neujahrsfest, das nach ZIMMERNs Urteil wohl erst aus neubabylonischer Zeit, aus der Nebukadnezars oder einer noch jüngeren, stammt, kommt wiederholt der Passus vor: „Der Urigallu-Priester steht auf, wäscht sich mit Flußwasser ... vor (Gott) *bēl* und (Göttin) *bēlti-ja*“ [1]. An einer anderen Stelle desselben Rituals: „Er (der Priester) soll vor ‚(Göttin) meine Herrin‘ dies Gebet sprechen“ [2]. In diesen Belegen, die sich vermehren ließen, bezieht sich das *-ja* „mein“ deutlich nicht auf den Redenden, d. h. den Verfasser der Ritualvorschrift, der ganz hinter dem Referat zurücktritt, sondern hat seine Pronominalbedeutung verloren; die Form *bēltī* ist hier zum Eigennamen geworden [3].

Das so gebrauchte *bēltī* haben die Syrer in der Schreibung ܒܠܬܝ übernommen [4] (gräzisiert Βῆλτις, [B]ήλθης, zu sprechen Belthis) [5] und als den Eigennamen einer Göttin gebraucht, die von ihnen mit der alten Baalat (בעלת, gräzisiert Βααλτίς [6]) von Gebal identifiziert

[1] JENSEN, KB VI, 2, 1, 1915, S. 32. Das Gottheitsdeterminativ nach ZIMMERNs Angabe.

[2] THUREAU-DANGIN, Rituels accadiens, Paris 1921, S. 131. Vgl. ZIMMERN, Zeitschr. f. Assyriologie 34, 1922, S. 191, 2.

[3] Da die Lesung des Suffixes in dem von ZIMMERN *bēltī* gelesenen Namen feststeht, kommt es für uns auf das von ihm *bēltu* gelesene Ideogramm nicht an. HEHN, Die biblische und die babylonische Gottesidee, 1913, S. 269, 1 und so überall, liest den Namen der Göttin *šarratēa* „meine Königin“, indem er die in bestimmten Fällen zu belegende Lesung des Ideogramms als *šarratu* auch für den Eigennamen der Göttin annimmt.

[4] Für das syrische ܒܠܬܝ gibt es zahlreiche Belege mit sehr verschiedener Punktation, aber immer mit der Endung ـى. Ich nenne hier nur die Darstellungen des Mythos von Belti und Tammuz in der Apologie unter dem Namen des Melito, ferner bei Theodor bar Koni und Bar Bahlul, s. Adonis und Esmun, S. 74 ff., wo ich nach dem Vorgang anderer „Balti“ geschrieben habe. Professor NÖLDEKE weist mir diese Schreibung als in der syrischen Tradition nicht begründet nach. Dort ist mir entgangen der gewiß aus dem Syrischen geschöpfte Parallelbericht in einem Speziallexikon zu Ezechiel, das einer äthiopischen Ezechielübersetzung beigegeben ist (bei CORNILL, Das Buch des Propheten Ezechiel, S. 43 f.). Der Name der Göttin lautet hier *bāltī*, wie balti als Dativ sich auch findet in lateinischen Inschriften aus Pannonien: CIL III Suppl. 10393 ‚balti diae divinae et diasuriae‘ und ebenda 10964 (= 4273) ‚deae balti‘. Die Aussprache mit *a* wird aus Kombination mit *baʿalat*, Βααλτίς entstanden sein. Neben der syrischen Namensform mit der Endung ـى kommt auch vor ܒܠܬܝ (mehrere Belege bei G. HOFFMANN, Götting. Gel. Anzeigen 1871, Bd. II, S. 1224 f.), was sich kaum anders auffassen läßt als „unsere Herrin“.

[5] Abydenos bei Eusebius, Praep. IX, 41 p. 456 d, 12 f.; ed. Gaisf. II, 441: ὅ τε Βῆλος ἐμὸς πρόγονος, ἥ τε (Giff. οὔτε) βασίλεια Βῆλτις. Hesychius ed. M. Schmidt s. v. Βήλθης: Βήλθης (Cod. Λάκωνες ἤλθης), ἡ Ἥρα. ἢ Ἀφροδίτη.

[6] Bei Philo Byblius (C. MÜLLER, Fragm. hist. graec. III, S. 569 a). Hier ist ις griechische Endung, nicht aus dem Pronominalsuffix ־ entstanden.

wurde. Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Syrer die Endung *ī* grammatisch als Pronominalsuffix auffaßten, weil im Syrischen diese Endung schlechthin nichts anderes sein kann[1]. Die Syrer haben also die Namensform verstanden in der Bedeutung „meine Herrin", haben sie aber trotzdem gebraucht als einen Eigennamen in referierender Rede ohne den Gedanken an ein persönliches Verhältnis des Redenden zu der Göttin, so z. B. in der Erzählung Pseudo-Melitos von dem Liebesverhältnis der Belti und des Tammuz[2].

Auch in den palmyrenischen Inschriften kommt vor בלתי als Eigenname einer Göttin[3], zweifellos auszusprechen *bēltī*, wie ebenso der palmyrenische Gottesname בל nach babylonischem Vorbild auszusprechen ist *bēl*, was sich aus dem Personennamen Ἰεδειβηλος = ידיעבל in einer palmyrenischen Bilinguis ergibt[4]. Auch das palmyrenische בלתי ist demnach eine Entlehnung des babylonischen *bēltī*. Die Palmyrener könnten aber vielleicht bei ihrer starken Vermischung mit arabischen Elementen in freilich sehr unangebrachter Weise das *ī* angesehen haben als eine Nominalendung nach Art des arabischen Genitivs (vgl. in palmyrenischen Inschriften das ι von αγλιβωλω, ιαριβωλεους).

Dem in dem babylonischen *bēltī* bezeugten Verwischtwerden der Pronominalbedeutung des Suffixes weiß ich im übrigen Semitismus kein Analogon an die Seite zu stellen außer den angeführten Fällen, von denen sich keiner über den Anfang unserer Ära hinaus zurückdatieren läßt. Das gazäische Μάρνα kann, auch wenn es wirklich bedeutet „unser Herr", und wenn es erheblich älter sein sollte als seine uns vorliegende späte Bezeugung, nicht verwendet werden zugunsten der Möglichkeit verhältnismäßig frühen Aufkommens des Gebrauchs von *ădonāj* im Wert eines Eigennamens; denn es ist keine vollkommen entsprechende Parallele, da es sich von *ădonāj* durch das Pluralsuffix unterscheidet.

---

[1] Diese Beurteilung bestätigt mir Professor Theodor Nöldeke in brieflicher Mitteilung.

[2] S. Adonis und Esmun, S. 74.

[3] Als selbständiger Gottesname de Vogüé, Syrie Centrale, Paris 1868—1877, n. 155, und in dem Personennamen בלתיחן ebenda n. 52. In dem Personennamen könnte das י im Wert des Pronominalsuffixes verstanden sein, in dem selbständigen Gottesnamen ist das nicht anzunehmen, da in der Inschrift בל und בלתי anscheinend in referierender Weise, nicht in Anrufung, als Namen nebeneinander aufgeführt werden.

[4] de Vogüé, Journal Asiatique, Série VIII, Bd. I, 1883, S. 243.

Dagegen liegt in dem mindestens in verhältnismäßig hohes Altertum hinaufreichenden Gebrauch von *bēltī* als einem Eigennamen eine wirkliche Parallele zu der Anwendungsweise von *ădonāj* im masoretischen Texte vor. Den Gebrauch von *bēltī* als einem Eigennamen erklärt allerdings ZIMMERN[1] aus Liedern des Tammuzkultus, in denen häufiger *bēltī* vorgekommen zu sein scheint als Anrede des Tammuz an seine Geliebte, die Istar. Diese Form sei dann infolge der Identifizierung des Tammuz mit Marduk übertragen worden auf Ṣarpanītum, die Gemahlin Marduks. Aber diese Herleitung des Gebrauchs von *bēltī* „meine Herrin" als richtig vorausgesetzt, bringt sie doch nur eine Vermittlung für das Schwinden der Pronominalbedeutung. Diejenigen nämlich, die die Form *bēltī* sich aneigneten aus den Tammuzliedern, wo sie deutlich angewandt worden wäre in dem Sinne „meine Herrin", mußten sie in demselben Sinne verstehen und, da sie sie nicht im Namen des Tammuz oder auch des Marduk gebrauchten, zunächst das „mein" auf sich selbst beziehen, indem sie gewissermaßen ihr Verhältnis zu der Göttin dem des Tammuz oder Marduk gleichstellten. Erst durch häufigen Gebrauch könnte die Pronominalbedeutung des Suffixes verwischt worden sein. Wir kommen also meines Erachtens nicht darüber hinaus, daß *bēltī* als Eigenname entstanden ist aus dem Gebrauch in einer gewohnten Anrede. Daß den Babyloniern seit alten Zeiten geläufig war, mit individuell persönlicher, d. h. singularischer, Aneignungsform von einem Gott zu reden, wird auch von ZIMMERN stark betont.

Aus dem Alter des eigennamartigen *bēltī* kann aber keine Begründung entnommen werden für die Annahme ebenso hohen Alters des als Name gebrauchten *ădonāj*. In der sehr alten Anwendung des Singularsuffixes an Gottesnamen auf babylonischem Boden glaube ich einen Unterschied zu finden zwischen altbabylonischer Ausdrucksweise und der der Westsemiten, jedenfalls der Israeliten. Sofern wir die Auffassung vom Verhältnis der Verehrer zur Gottheit in den alten Religionen der Westsemiten uns vorstellen dürfen nach der Art der im Alten Testament als volkstümlich bezeugten — und eine Vergleichung scheint mir in diesem Falle nicht unberechtigt —, wurde das religiöse Verhältnis gedacht als zunächst

[1] In der oben S. 35, 2 angeführten Abhandlung S. 285 f.

das einer Gemeinschaft, sei es eines Stammes, Volkes oder Stadtstaates, sei es vielleicht als das eines um ein bestimmtes Heiligtum gruppierten Kultverbandes, zu der von eben dieser Gemeinschaft verehrten Gottheit. Obgleich gewiß von den ältesten Zeiten an hier, wie wohl überall, der einzelne sich in seinem individuellen Leben und Empfinden durch die Gottheit bedingt und mit ihr verbunden fühlte, fand seine reflektierende Religiosität die Zugehörigkeit zur Gottheit in älterer Zeit doch wohl immer — so jedenfalls im älteren Israel — auf dem Wege der Vermittlung durch das Ganze, dem er angehörte.

Angeredet allerdings wird Jahwe schon in ältesten Stücken des Alten Testaments von dem einzelnen mit „mein Herr", und bei den Phöniziern bringt „seinem Herrn Melkart" der Tyrier die Weihung dar; auch wird, wovon weiter unten zu handeln ist, vielleicht schon frühzeitig in Personennamen von dem Gott des Namensträgers mit „mein Herr" usw. gesprochen. In den Dedikationen und den Personennamen hat es der einzelne für sich allein zu tun mit dem von der Gemeinschaft verehrten Gott. Anders wird auch nicht zu beurteilen sein der Name Ἄδωνις, wenn er wirklich von *ădonī* abzuleiten ist. In den Trauerfeiern um den Gott von Byblos rief der daran teilnehmende einzelne *ădonī* „mein Herr!"[1], indem er seine persönliche Klage um den gestorbenen Gott zum Ausdruck brachte. Wo aber der Israelit in referierender Weise von Jahwe redet, sagt er kaum in einem anderen Fall als da, wo es sich um seinen Gegensatz zu dem Diener eines anderen Gottes handelt, „mein Gott" (Jos 9 23); selbst der Prophet tut es nur ausnahmsweise als der speziell von Jahwe Beauftragte (Jes 7 13). Heutigen Lesern des hebräischen Alten Testaments erscheint es allerdings als etwas Gewöhnliches, daß der Israelit von Jahwe redet mit „mein Herr"; aber das beruht auf dem *ădonāj* des uns vorliegenden Textes, das eben als ursprünglich erst zu erweisen wäre. Sehen wir davon ab, so ist im Alten Testament feststehend die pluralische Redeweise „unser Gott".

Das war in Babylonien, wie ich hoffe, an späterer Stelle zeigen zu können (III Teil, II Abt., VI Kap., II), schon seit sehr alten Zeiten anders. Nicht nur in der Anrede und in jenen Fällen, wo es sich um eine individuelle Beziehung zur Gottheit handelt, wie in den

[1] Vgl. Adonis und Esmun, S. 91.

Personennamen, sondern auch in referierender Darstellung kommt hier von früh an in *bēltī* und unzähligen anderen Fällen ein „mein" in Verbindung mit einem Gottesnamen vor. In der babylonischen Religion, die im allgemeinen den Religionen der Westsemiten in der Entwicklung um Jahrtausende vorausgeht, hat viel früher als bei diesen das individuelle Verhältnis zur Gottheit die alten Formen der Volksreligion durchbrochen. Das hängt damit zusammen, daß, soweit wir die babylonischen Verhältnisse zurückverfolgen können, dort frühzeitig die alten Stämme und Stadtstaaten mit ihren Partikularkulten aufgegangen waren in größeren Staatengebilden, die bestimmte Götter oder auch einen einzigen für das ganze Reich in Anspruch nahmen und damit den einzelnen mehr oder weniger aus dem alten Kultverbande herauslösten, ohne daß sie ihm einen Zugang vermittelten zu den Göttern oder dem Gotte des Reiches, die nur dem großen Ganzen und speziell dem Herrscher als seinem einzigen Repräsentanten angehörten. So stand hier der einzelne, mehr oder weniger sich selbst überlassen, den Göttern, soweit sie für ihn und seine religiösen Bedürfnisse übrig blieben, unmittelbar gegenüber. Darauf beruht das verhältnismäßig frühzeitige Aufkommen des Gebrauchs von *bēltī* als einem Namen, weil eben jeder einzelne gewohnt war, nicht nur in Ausnahmefällen, wie den oben angeführten, sondern ständig von der Göttin *bēltu* als von seiner Herrin zu reden. Anders lag es in den kleinen direkt aus einzelnen Stämmen oder Stadtstaaten entstandenen Königreichen des Westens. Sie bewahrten lange Zeit den Charakter der Stammes- oder Stadtgemeinschaft, in der der einzelne sich als ein Glied dieser Gemeinschaft auch der Gottheit gegenüber fühlte.

Selbstverständlich läßt sich für keine Religion nach einer allgemein gültigen Norm entscheiden, wie früh oder wie spät die Benennung der Gottheit nach ihrem Verhältnis zum einzelnen allgemein üblich geworden, und dann ebensowenig, von welchem Zeitpunkt an die Erstarrung von Anredeformen, die sich auf den einzelnen beziehen, eingetreten sein können. Hier kann es früher, dort später der Fall gewesen sein. Es läßt sich also nicht von vornherein behaupten, *ădonāj* sei in dieser Art der Anwendung erst irgendeiner bestimmten Zeit zuzusprechen. Das soeben Angedeutete wollte nur darauf hinweisen, daß solche Ausdrucksweise für ältere Zeit bei den Israeliten, wahrscheinlich bei den Westsemiten überhaupt, isoliert

dastehen würde. Das veranlaßt wenigstens Bedenken gegen diese Gebrauchsweise von *ădonāj* als eine alte.

Dazu kommen weitere Beobachtungen, die von diesen allgemeinen unabhängig sind. Das zur starren Form gewordene *ădonāj* hat keine Parallele in einem in derselben Weise für Menschen gebrauchten *ădonī*, obgleich beide nach der hier zugrunde gelegten Auffassung nur verschiedene Aussprachen derselben Form sind. Im Gebrauch von *ădonī* hat sich die Bedeutung der Endung als eines Pronominalsuffixes niemals verloren. Es kommt zunächst und zumeist vor als Anrede eines einzelnen an einen Höhergestellten im Vokativ und in dem Bericht eines einzelnen über einen anderen, den er als den Übergeordneten darstellen will. Sehr häufig steht ferner *ădonī* in der Unterredung eines einzelnen mit einem Höhergestellten in der höflichen Form der Anwendung als Umschreibung der dritten Person statt des vertraulichen „du" (Ge 31 35; 33 8. 13. 14. 15; 44 18 2⁰. 19; Ex 32 22 usw.). Allerdings kommt *ădonī* im Vokativ und in Anrede mit der dritten Person als Ersatz für „du" auch da vor, wo mehrere reden (Ge 23 6; 42 10; 43 20; 44 7. 9; 47 18 ter. 25; Nu 32 25. 27; 36 2 bis; IV Rg 2 19)[1]. Daraus entnimmt Ludwig Köhler[2], daß hier *ădonī* ‚formstarr" geworden sei. Aber aus dem Gebrauch der Pluralform *ădonēnū* I Rg 16 16 als Anrede im Munde einer Mehrheit und des wiederholt vorkommenden *ădonênū* für einen Abwesenden (Rg I 25 14. 17; III 1 11. 43. 47) geht, wie mir scheint, mit Bestimmtheit hervor, daß das *ădonī* in Rede einer Mehrheit anders zu beurteilen ist. Im Französischen wird neben der wirklich erstarrten Form monsieur niemals, wo mehrere reden, gesagt notre sieur. In den fraglichen Fällen des Gebrauchs von *ădonī* wird die Mehrheit als durch den Mund eines einzelnen redend zu denken sein, oder, wenn man es so auffassen will, sie redet als eine einzige Kollektivpersönlichkeit, gewissermaßen als ein Chor durch den Mund des Chorführers. Die Ausdrucksweise entspricht ganz korrekt der Beobachtung, daß die Mehrheit in der Regel nicht unisono redend auftritt, sondern einen einzelnen zu ihrem Sprecher wählt.

Die Pronominalbedeutung des Suffixes von *ădonī* ist auch da bewahrt geblieben, wo es zum Ausdruck der persönlichen Verehrung,

[1] Vgl. dazu die Wiedergabe von *ădonī* in LXX mit Bezug auf einen oder mehrere Redende I Teil, S. 495 f.

[2] A. a. O. [s. oben S. 33, 2], S. 39 ff.

nie als bloßer Titel, vor einen Personennamen oder vor eine Amtsbezeichnung gesetzt ist. Vor einem Eigennamen findet es sich im Vokativ: „mein Herr Mose“ (Nu 11 28), „mein Herr Elia“ (III Rg 18 7) und in verschiedenen Kasus in referierender Rede von einem Abwesenden: „mein Herr Joab . . . lagert“ (II Rg 11 11), „die Weisen meines Herrn David, deines Vaters“ (II Chr 2 13). Bei dieser Anwendung ist *ădonī* nicht mit dem Namen zu einer Einheit verwachsen, wie sich aus der Konstruktion Ge 32 5. 19 ergibt: *la'donī lĕ-'ēśāw* „meinem Herrn, dem Esau“ mit Wiederholung der Präposition. Dementsprechend werden jene Vokative mit Annahme einer Zäsur zwischen Titel und Name etwa zu verstehen sein: „mein Herr, o Mose“, „mein Herr, o Elia“ und ebenso die Referate: „mein Herr, nämlich Joab“, „meines Herrn, nämlich Davids“. Schon nach jener Wiederholung der Präposition ist wahrscheinlich, daß die Pronominalbedeutung des Suffixes in diesen Verbindungen nicht verloren ging. Dies wird dadurch bestätigt, daß ein einzelner, wo er im Namen einer Mehrheit redet und dies zum Ausdruck bringen will, dem Eigennamen nicht *ădonī*, sondern *ădonênū* voranstellt: III Rg 1 11 *ădonênū dāwid* (in referierender Rede einem Dritten gegenüber).

Etwas anders liegt es, wo *ădonī*, wie das häufig vorkommt, der Amtsbezeichnung *ha-melek* vorangestellt wird, meist im Munde eines einzelnen, und zwar bald im Vokativ [1], bald als höflicher Ersatz für ‚du“ oder „dein“ in der Anrede mit der dritten Person [2], auch in referierender Darstellung einem Dritten gegenüber [3], daneben, ebenso wie alleinstehendes *ădonī* und so wie dieses zu beurteilen, in Rede einer Mehrheit als Höflichkeitsform statt „du“ [4]. In diesen Zusammenstellungen mit *ha-melek* wird *ădonī*, was bei seiner Stellung vor einem Eigennamen nicht der Fall ist, mit der zweiten Benennung zu einer Einheit verbunden, weil erst durch die Zusammenfassung beider Wörter die ganze Würdestellung zum Ausdruck kommt: *ba'donī ha-melek* II Rg 18 28 und *la'donī ha-melek* Rg II 4 8; III 20 9, nicht *ba-melek*, *la-melek*. Die Nichtwiederholung der Präposition will vermeiden,

[1] Rg I 24 9; 26 17; II 14 9. 19. 22; 16 4; 19 27; III 1 13. 18. 20 1°. 24; 20 4; IV 6 12. 26; 8 5; Jer 37 20; 38 9; I Chr 21 3.

[2] Rg I 26 19; 29 8; II 3 21; 4 8; 9 11; 13 33; 14 12. 17. 18; 15 21; 16 9; 18 28. 31. 32; 19 28 bis. 31. 36. 38; 24 3 bis. 21. 22; III 1 20 2°. 21. 27 bis. 31. 36 37; 2 38; I Chr 21 23; wahrscheinlich irrtümlich umgestellt *ha-melek ădonī* II Rg 14 15.

[3] III Rg 20 9; Da 1 10.

[4] Rg II 15 15; III 1 2 bis.

daß der König zuerst nur mit *ădonī*, dann nur mit *ha-melek* bezeichnet wird, was der Auffassung von ihm nicht entsprechend wäre; er ist immer beides zugleich. Aber auch in dieser engen Verbindung mit *ha-melek* ist das Suffix von *ădonī* in seiner eigentlichen Bedeutung gefühlt worden; denn wo ein einzelner mit Nachdruck als Vertreter einer Mehrheit redet, sagt er *ădonênū ha-melek* III Rg 1 43. 47 (beide Male in referierender Rede einem Dritten gegenüber). Man beachte v. 47 *et-ădonênū ha-melek*, nicht *et-ha-melek*; auch *ădonênū* verbindet sich also, ebenso wie *ădonī*, mit *ha-melek* gewissermaßen zu einem einzigen Begriff, obgleich doch die Pronominalbedeutung des Suffixes in dem seltenen *ădonênū* gewiß nicht verloren gegangen ist. Die einzige andere Verbindung von *ădonī* mit einem Appellativum ist *ădonī īš hā-ĕlohīm* IV Rg 4 16, im Vokativ: „mein Herr, du Gottesmann", dessen Konstruktion ebenso aufzufassen ist wie die des Vokativs *ădonī ēlijjāhū* III Rg 18 7, da *īš hā-ĕlohīm* hier gewissermaßen den Wert eines Eigennamens hat.

In allen Anwendungen — das ergibt sich aus diesen Beobachtungen — bezieht sich *ădonī* auf das persönliche Verhältnis eines einzelnen zu dem Höherstehenden oder Geehrten und wird niemals gebraucht mit Ignorierung des Pronominalsuffixes. Auch in den jüngsten Schriften des Alten Testaments findet sich kein Ansatz dazu, die Bezeichnung mit *ădonī* über diese Beziehung des Suffixes auf den redenden einzelnen hinaus auszudehnen. Noch in dem späten Buche Daniel kommt *ădonī* nur vor im Munde eines einzelnen bei Anrede in der zweiten (10 16) oder in der dritten Person (10 17. 19) oder in referierender Rede als Bezeichnung des persönlichen Verhältnisses zu einem Abwesenden (1 10). Nirgends ist *ădonī* gebraucht wie das französische monsieur oder monseigneur als ein Titel ohne Berücksichtigung eines derartigen Verhältnisses [1].

Nicht anders als im Hebräischen hat es vermutlich im Phönizischen gelegen mit dem Gebrauch von *ădonī* in der Umgangssprache. Wir kennen dort nur doni (donni) als Anrede im Munde eines einzelnen (S. 33 f.). Im Hebräischen jedenfalls hat deutlich das *ădonī* der Umgangssprache nicht dieselbe Entwicklung erfahren wie im masoretischen Texte das auf Gott angewandte *ădonāj*, und wir haben

[1] Im Pentateuch fanden wir I Teil, S. 496 *ădonāj* in Anrede immer einem einzelnen in den Mund gelegt, doch wohl ein Zeichen dafür, daß es nicht anders verstanden worden ist als *ădonī*.

kein Anzeichen dafür, daß es im Phönizischen anders lag. Der Gottesname *ădonāj* ist demnach da, wo er seinerseits in der verallgemeinerten Art des französischen monsieur angewandt wird, nicht — was man doch erwarten sollte — dem Gebrauch von *ădonī* in der Umgangssprache nachgebildet. Am deutlichsten ist dies da zu beobachten, wo in der Anwendung des masoretischen *ădonāj* eine Beziehung auf das Verhältnis des Redenden zu Jahwe geradezu ausgeschlossen ist: „und es war gut das Wort in den Augen des Herrn", „und er trat vor die Lade des Bundes des Herrn" usw. (Rg III 3 10. 15; IV 7 6; Thr 2 19)[1].

Der Doppelname *ădonāj jhwh* hat allerdings ein Analogon in der Zusammenstellung von *ădonī* mit einem folgenden Eigennamen. Aber in diesem Gebrauch des *ădonī* bleibt, wie wir sahen, die Bedeutung des Suffixes gewahrt, was bei *ădonāj jhwh* außer im Vokativ anscheinend nie, jedenfalls nur selten, der Fall ist. Man beachte Ps 73 28 *ba'donāj jhwh* ohne Wiederholung der Präposition[2], wie sie

[1] Wo sich *ădonāj* findet in Rede einer Mehrheit, die deutlich als solche pluralisch spricht (III Rg 22 6; Ps 68 20. 21), könnte allerdings das Suffix etwa beurteilt werden nach scheinbar analogem Gebrauch von *ădonī* (S. 49). Aber die im Text angeführten Fälle, wo die Auffassung als eines in seiner eigentlichen Bedeutung gebrauchten Pronominalsuffixes nicht möglich ist, zeigen, daß sie auch hier nicht vorliegt. Daß für das Verständnis von *ădonāj* auszugehen ist von der Art, wie *ădonī* gebraucht wird, und daß hier das Suffix niemals bedeutungslos ist, hat schon DALMAN, Adonaj [s. I Teil, S. 3, 2], S. 16 ff. richtig hervorgehoben, aber nicht bemerkt, daß auch nach den von ihm vorgenommenen Streichungen einzelner *ădonāj* ein Unterschied des Gebrauchs verbleibt trotz seiner Versicherung des Gegenteils S. 33.

[2] Aus dieser Konstruktion möchte sich, wie sicher aus anderem (Teil I, S. 566, 1), ergeben, daß אדני יהוה außer im Vokativ niemals ausgesprochen worden ist *ădonāj jahweh* oder mit irgendwelcher anderen Vokalisation des Namens *jhwh*. Ich entnehme das aus folgenden Beobachtungen. In den phönizischen Inschriften lautet die Dedikation bei Gebrauch von אדן immer mit Wiederholung der Präposition לאדני למלקרת, לאדן לאשמן („seinem Herrn Melkart") usw. (Belege s. Adonis u. Esmun, S. 66). Jedenfalls will die Psalmstelle nicht ausdrücken „mein Herr Jahwe" oder „der Herr Jahwe", sondern die beiden Wörter bilden als auf einer Linie stehend ein Ganzes, ebenso wie *ba'donī ha-melek* II Rg 18 28 beide Wörter zusammengefaßt werden als ein Gesamttitel. Bei der Aussprache *ădonāj jahweh* mit Auffassung als ein Ganzes „Herr-Jahwe", wie unser „Herrgott", würde immer eine Diskrepanz der beiden Bestandteile verbleiben, von denen der erste neben dem zweiten den Wert als Epitheton nicht ganz abstreifen könnte. Auch wir sagen z. B. „unser Herrgott", aber kaum, ausgenommen da, wo in der Volkssprache „Herrgott" Benennung für das Kruzifix geworden ist und nicht mehr als Kompositum empfunden wird, „unserm Herrgott", sondern statt „unserm Herrn Gott" mit Umstellung „Gott unserm Herrn", weil wir bei Flexion der Benennung „Herrgott" uns genötigt fühlen, das Epitheton „Herr" als etwas andersartiges von dem Namen „Gott" zu trennen. Bei der Aussprache *ădonāj ădonāj* „Herr Herr" stehen beide Namen auf einer Linie.

bei einem auf *ădonī* folgenden Personennamen stattfindet[1]. Die Endung *āj* bewirkt also keine Trennung zwischen den beiden Benennungen. Das ist anders zu beurteilen als die oben besprochene Verschmelzung von *ădonī* und *ha-melek*, wo es sich um zwei Titel handelt, die zusammengefaßt werden können. Ein Titel und der Eigenname *jhwh* — anders könnte es liegen bei einer allgemeinen Gottesbenennung — werden ebensowenig eine Einheit bilden können wie derselbe Titel und ein Personenname. Demnach erscheint *ădonāj* in der Verbindung mit *jhwh* nach der vorliegenden Konstruktionsweise nicht als ein dem eigentlichen Gottesnamen vorangestellter Titel, sondern als Bestandteil eines komponierten Gottesnamens; es ist zu einem Eigennamen mit bedeutungsloser Endung geworden.

Die von dem *ădonī* vor Personennamen abweichende Konstruktion des *ădonāj* vor *jhwh*, worin *ădonāj* erscheint als ein mit *jhwh* eng verbundener zweiter Eigenname, läßt sich in zweifacher Weise erklären. Die eine Beurteilung, wonach die alttestamentlichen Schriftsteller *ădonāj* als Eigenname behandelt hätten, wäre nur dann möglich, wenn *ădonāj* von ihnen als eine Nominalbildung ohne Pronominalsuffix verstanden worden wäre. Ist diese Auffassung, wie wir glaubten urteilen zu sollen, ausgeschlossen und vokativisches *ădonāj* von Hause aus eine andere Form für *ădonī*, wie doch wohl nicht erst die Septuaginta, sondern schon die alttestamentlichen Schriftsteller es verstanden haben, so verbleibt nur die andere Auffassung des nichtvokativischen *ădonāj* als einer eigennamartig gebrauchten Anredeform. Daß aber diese Gebrauchsweise den alttestamentlichen Autoren angehört, ist abzulehnen wegen des Fehlens einer analogen Anwendungsweise des *ădonī* als Titulatur mit erstarrtem Pronominalsuffix für Menschen. Deshalb spricht schon auf Grund dieser Beobachtungen die Wahrscheinlichkeit dafür, daß erst spätere Herausgeber des alttestamentlichen Textes das eigennamartige *ădonāj* vor *jhwh* eingeschoben haben (nicht das *ădonāj* der Anredeform *ădonāj jhwh* im Sinne „mein Herr Jahwe"), ohne daß sie da, wo eine Präposition vorangeht, die dem ursprünglich alleinstehenden *jhwh* geltende Konstruktion durch Wiederholung der Präposition vor *jhwh* änderten.

[1] Bei der umgekehrten Stellung *jhwh ădonāj* ist dagegen *ădonāj* nicht deutlich als mit *jhwh* zu einem Ganzen fest verbunden zu erkennen. In לִיהוָה אֲדֹנָי Ps 68 21 ohne Wiederholung der Präposition könnte der Konstruktion nach *ădonāj* eigentliche Apposition sein „Jahwe, meinem Herrn" (oder „Jahwe, dem Herrn").

Ebensowenig wie in dem *ădonī* der Umgangssprache liegt in dem Gebrauch des Gottesepitheton אדן auf phönizischem Boden eine der Verbindung eines eigennamartigen *ădonāj* mit *jhwh* entsprechende Parallele vor. In phönizischen Weihinschriften steht אדני wiederholt als Titulatur vor einem Gottesnamen. Das Suffix י, das im Phönizischen sowohl die erste als die dritte Person singul. bezeichnet, hat hier offenbar seine Pronominalbedeutung bewahrt; denn wo es sich um eine Mehrzahl der Weihenden handelt, lautet die Dedikation לאדנן „unserm Herrn" oder לאדננם „ihrem Herrn". Danach wird auch das singularische Suffix in seiner eigentlichen Bedeutung zu verstehen sein: einmal, in einer Inschrift aus Umm-el-awamid CIS I, 7, 7, wo nach Z. 4, 6 und 8 der Weihende in der ersten Person redet, hat אדני die Bedeutung „mein Herr"; der Gott wird angeredet mit „mein Herr Baal-Schamem"; in anderen Fällen bedeutet לאדני nach dem Kontext „seinem Herrn"[1]. Der die Inschrift Weihende bekennt sich zu dem bestimmten Gott mit „mein Herr" oder, von sich selbst in der dritten Person redend, mit „sein Herr". Auch in diesen späten Inschriften läßt sich eine Anwendung des אדני mit erstarrtem Pronominalsuffix, die dem alttestamentlichen Gebrauch von *ădonāj* ohne Beziehung des Suffixes auf den Redenden entspräche, nicht nachweisen. Der griechische Gottesname Ἀδωνις, wenn er wirklich auf *ădonī* zurückgeht, ist vermutlich erst bei den Griechen entstanden aus der irrtümlichen Auffassung des in der Klage um den Gott (S. 47), auch hier gewissermaßen in Anrede, gebrauchten Gottheitsepithetons אדני, *ădonī*, als eines Eigennamens des Gottes von Byblos[2]. Im Phönizischen kommt *ădonī* als selbständiger Gottesname nicht vor. In keilschriftlich erhaltenen kanaanäischen Personennamen, die mit *adūni* (אדני) gebildet sind, ist das *i* aufzufassen als gesprochen von dem Namensträger, so z. B. in *adūni-iḫa* „mein Herr ist Bruder"[3]. In phönizischen Inschriften sind Personennamen mit *ădonī*, d. h. mit Schreibung eines י, völlig sicher nicht nachzuweisen[4].

Ebensowenig wie das phönizische Gottesepitheton אדן lassen sich für einen althebräischen Brauch, Jahwe mit „mein Herr" wie mit einem

[1] S. die Belege Adonis u. Esmun, S. 66. Nachträge dazu s. III Teil, S. 52, 3

[2] Das Nähere für diese Auffassung ZDMG 70, 1916, S. 435 ff.

[3] S. Belege Adonis u. Esmun, S. 67.

[4] S. darüber III Teil, S. 56.

Eigennamen zu benennen, geltend machen alttestamentliche Personennamen, in denen ein *ădonī* mit der Bedeutung des *ī* als eines Pronominalsuffixes auf Jahwe zu beziehen ist, z. B. *ădonīrām* „mein Herr ist erhaben". Das *ī* dieser entweder althebräischen oder wohl eher von den Kanaanäern entlehnten Namen kann kaum wie wohl das *ī* anderer Personennamen als bedeutungsloser verbindender Laut aufgefaßt werden, weil das Epitheton *ādōn* außerhalb der damit zusammengesetzten Namen niemals, ebensowenig im Hebräischen wie im Phönizischen, in dem Wert eines eigentlichen Gottesnamens und niemals für sich allein prädikativ von der Gottheit ausgesagt vorkommt. Auch in den Personennamen ist es ein Gottesepitheton als Ersatz des eigentlichen Gottesnamens. Danach kann *ădonīrām* nicht bedeuten „(der Gott) *ādōn* ist erhaben", und wohl überall ist das *ī* von *ădonī* in Personennamen als Pronominalsuffix zu verstehen. In diesen Namen ist wie in jenen kanaanäischen mit *adūni* ein einzelner redend gedacht, nämlich der Namensträger oder eigentlich der Namengeber, der an Stelle des Trägers des Namens redet. Auf ihn bezieht sich das Suffix.

Auch wo auf semitischem Boden andere Gottesnamen, mögen sie nun den Begriff „Herr" ausdrücken oder eine andere Bedeutung haben, in Personennamen oder in irgendwelchen Aussagen mit dem Suffix der ersten Person gebraucht werden, handelt es sich — soviel ich sehe — mit einziger Ausnahme des oben besprochenen *bēltī*, immer um den Gott desjenigen einzelnen, welcher als redend eingeführt oder doch gedacht ist. Wo man in den Psalmen etwa an die Gemeinde als die redende denken kann, spricht sie mit „mein Gott", „mein Fels" usw. wie eine Einzelperson; das „mein" behält also auch bei dieser Auffassung seine eigentliche Bedeutung. Wie in den kanaanäischen oder hebräischen Personennamen des Alten Testaments, die den Gottesnamen *ādōn* enthalten, ebenso kommt auch in hebräischen und in vielleicht kanaanäisch-phönizischen Personennamen des Alten Testaments, die mit einem anderen Gottesnamen gebildet sind, an diesen das Suffix *ī* im Wert des Pronomens vor, so bestimmt wohl in dem Namen *ĕlīʾēl*, der kaum anderes bedeuten kann als „mein Gott ist Gott". Das „mein" ist auch hier als von dem Namensträger gesprochen zu denken. In den meisten Fällen allerdings läßt sich in den Personennamen, die an erster Stelle einen Gottesnamen mit der Endung *ī* enthalten, nicht entscheiden, ob das

Pronominalsuffix oder das sogenannte chirek compaginis ist[1]. In altbabylonischen Personennamen kommt als Gottesbenennung in Subjektstellung *bēlī* vor, z. B. *bēlī-ṭāb*, *bēlī-šar*[2]. Hier ist *bēlī*, ebenso wie *ădonī*, *adūni* in den hebräischen und kanaanäischen Personennamen, aufzufassen als gesprochen von dem Namensträger mit Beziehung des Pronominalsuffixes auf seine Person: „mein Herr ist gut", „mein Herr ist König". Als analog läßt sich hinsichtlich des Gebrauchs des Suffixes verstehen der babylonische weibliche Personenname *ana-bēlti-ja-taklāku* „auf meine *bēlit* vertraue ich"[3], wo das Verbum direkt ausspricht, daß hier die Namensträgerin redet. Jedenfalls haben wir keine Veranlassung, hier das Suffix als bedeutungslos anzusehen. Ebenso liegt es überall in den Personennamen, die einen Gottesnamen mit dem Suffix der ersten Person enthalten; dieses scheint in allen Fällen seine eigentliche Pronominalbedeutung zu behalten.

Vor allem aber ist zur Beurteilung des eigennamartigen Gebrauchs von *ădonāj* eines zu erwägen. Dieser Gebrauch hätte in lebendiger Sprachentwicklung zur Voraussetzung, daß die einfache Benennung Jahwes als *ādōn* ohne Pronominalsuffix eine gewohnte war. Man hat im Französischen einen Höhergestellten zunächst als den sieur bezeichnet und erst daraufhin das vorzugsweise in der Anrede, überall aber ursprünglich in dem Sinn einer persönlichen Beziehung gebrauchte monsieur angewandt als ehrende Bezeichnung auch da, wo es sich um ein persönliches Verhältnis des Redenden zu dem so Benannten nicht handelt. Die Entstehung des Gebrauchs von madonna in dem Wert von donna und die anderer analoger Ausdrücke der Verehrung oder Höflichkeit in verschiedenen Sprachen ist als dieselbe zu denken. Der Name Madonna hat zur Voraussetzung, daß donna eine verbreitete Bezeichnung verehrter Frauen und besonders der Mutter Gottes war, ebenso *bēltī* als Name, daß

---

[1] S. weiteres III Teil, II Abt., III Kap., IV zu *ăbī* in Personennamen.

[2] Ungnad, Materialien zur altakkadischen Sprache, Mitteilungen d. Vorderasiat. Ges., 20. Jahrg. 1915, 2, S. 45 f. Vgl. andere Namen mit *bēlī* als Subjekt H. Ranke, Early Babylonian Personal Names (The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania, Ser. D, vol. III), Philadelphia 1905, S. 73 f. 184 f. 211; Poebel, Babylonian Legal and Business Documents from the Time of the first Dynasty of Babylon (ebenda, Series A, vol. VI, 2), Philadelphia 1909, S. 127.

[3] Clay, Documents from the Temple Archives of Nippur (The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania, Ser. A, vol. XV), Philadelphia 1906, S. 46.

bēltu ein oft gebrauchtes Epitheton von Göttinnen und besonders einer bestimmten Göttin war[1]. Nun liegt es aber für die Gottesbenennung *ādōn* bei den Israeliten so, daß zuerst bei einem Zeitgenossen etwa des Nehemia Ma 3 1 nur in einem Bilde Jahwe schlechthin mit *hā-ādōn* bezeichnet wird, und daß zum ersten Male Jesus Sirach *ādōn* (32 22 Rand, ohne Artikel; 10 7 möglicherweise mit Artikel) wie einen Namen für Jahwe gebraucht[2]. Der einzelne redete freilich seit alter Zeit Jahwe an mit *ădonāj* (*ădonī*); man sprach auch wohl, wie wir weiterhin sehen werden (III Teil, S. 105. 179 f. 193 ff. 216 f.) schon früh, aber doch nicht oft von Jahwe als dem *ādōn* (oder *ădonīm* im Wert eines Singulars) mit näheren Bestimmungen des Bereichs seines Herrseins und stellte in seltenen Fällen *hā-ādōn* als einen Titel dem Namen *jhwh* oder *jhwh ṣĕbā'ōt* voran. Aber *ādōn* für sich allein war kein Gottesname; auch wird das Wort niemals prädikativ gebraucht zum Ausdruck dessen, wie man sich Jahwe denkt. In einer Zeit, wo man *ādōn* nur in der angegebenen beschränkten Weise auf die Gottheit anwandte, kann nicht wohl *ădonāj* oder *ădonī* als Name Jahwes aufgekommen sein. Dies setzt einen Sprachgebrauch voraus, wie wir ihn erst seit Maleachi in der Entstehung beobachten können. Das als Eigenname gebrauchte *ădonāj* ist nicht herausgewachsen aus der lebendigen Volkssprache älterer Zeit. Es könnte nur etwa in einer späten Periode in der volkstümlichen Sprache aufgekommen sein. Da dieser Name aber, wovon später zu reden sein wird (VII Kap., III, 6), durch alle Zeiten hindurch allein im alttestamentlichen Texte, dem darauf beruhenden Sprachgebrauch der Targume und der Synagoge und in den Nachwirkungen alttestamentlicher Anwendungen in der religiösen Sprache des Judentums sich nachweisen läßt, ist es von vornherein wahrscheinlich, was sich uns weiterhin bestätigen wird, daß die Wahl dieser Form zum Eigennamen aus irgendwelchen Überlegungen der

[1] Daß das „mein" gerade an dem Namen der Göttin Ṣarpanītum haften blieb, nicht an dem des doch auch gelegentlich mit *bēlī* „mein Herr" angeredeten Bel oder Marduk, so daß es Gewohnheit wurde zu sagen „*bēl* und *bēltī*", ist vielleicht zu erklären aus ZIMMERNS Herleitung des *bēltī* (s. oben S. 46).

[2] Der griechische Übersetzer des Sirach, der des hebräischen Sprachgebrauchs seiner Zeit sehr wohl kundig war, hat irrigerweise den Gottesnamen יהוה anscheinend nochmals gelesen 50 19 (21) ὁ λαὸς κυρίου ὑψίστου = עם יהוה statt des gewiß ursprünglichen עם הארץ des Hebräers. Ein ב wie das auf Münzen in EUTINGS Schrifttafel (BICKELL, Outlines of Hebrew Grammar übersetzt von S. J. CURTISS, Leipzig 1877) sieht der Form eines צ in allerdings jüngeren Alphabeten sehr ähnlich.

Schriftgelehrten herstammt. Eine gewisse Prädisposition freilich zu dieser Wahl lag, wie die angeführten Personennamen zeigen, die einen Gottesnamen mit dem Suffix der 1. Person singul. enthalten, in einer allgemein-semitischen Art, von einem Gott mit „mein" zu reden als dem seinem Verehrer angehörenden.

Wenn wir mit diesen verschiedenen Beobachtungen zusammenhalten, daß die Septuaginta mit wenigen Ausnahmen anscheinend später Übersetzer für ihre Vorlagen einen Eigennamen *ădonāj* nicht bezeugen, so führt dies dazu, die Benennung *ădonāj* in der Anwendung als Eigenname der Epoche der alttestamentlichen Literaturentwicklung überhaupt abzusprechen. Wo *ădonāj* in jenem Werte gebraucht ist, sind wir zu einer Emendation des Textes berechtigt. Dieses *ădonāj* gehört nicht den Autoren an, sondern späteren Herausgebern. Daran freilich, daß erst die Masoreten es in den Text gebracht hätten, ist nicht zu denken. Von ihnen stammt wohl nur das Ḳames statt Patach. Wir werden weiterhin sehen, daß die Aussprache *ădonāj* oder *ădonaj* für *jhwh* und der selbständige Gottesname *ădonāj* (ἀδωναι) seit dem dritten Jahrhundert n. Chr. deutlich bezeugt sind (VI Kap., II). Wahrscheinlich ist beides erheblich älter; denn es wird sich uns sogleich als wahrscheinlich ergeben (S. 61 ff.), daß die Aussprache *ădonāj* statt *jhwh*, mit welcher der geschriebene Name *ădonāj* (אדני) aufs engste zusammenhängt, aufkam, ehe die Chronik unter die heiligen Schriften aufgenommen wurde.

Wie verhältnismäßig alte Herausgeber des alttestamentlichen Textes dazu kamen, die Form *ădonāj* für ursprüngliches *jhwh* zu substituieren, wird im folgenden zu fragen sein.

Viertes Kapitel

Der Eigenname *ădonāj* und für *jhwh* gelesenes *ădonāj*

Der Schlüssel zum Verständnis des Aufkommens von *ădonāj* im Wert eines Eigennamens, also nach unserer Auffassung zum Verständnis seiner Substituierung für ursprüngliches *jhwh* und seiner späteren Hinzufügung zu *jhwh* in referierender Rede, wird zu finden sein in der von der Masora fixierten Sitte, bei Verlesung des heiligen Textes für das Tetragramm zu sprechen *ădonāj*. Wie man dazu kam, *ădonāj* für diese Lesung zu gebrauchen, muß einstweilen dahin-

gestellt bleiben (s. VII Kap., I u. II; VIII Kap., III). Nach dem Aufkommen dieser Lesung konnte es kaum anders geschehen, als daß Abschreiber das gesprochene Wort gelegentlich auch in den Text setzten.

Daß tatsächlich Vertauschung von *jhwh* mit geschriebenem *ădonāj* stattgefunden hat, zeigen die zahlreichen Varianten *jhwh* für *ădonāj* und umgekehrt. Es ist aber von vornherein wahrscheinlich, daß geschriebenes *ădonāj* auch an Stellen eingedrungen ist, wo Varianten nicht vorliegen. Ebenso wie alleinstehendes *ădonāj* wird auch *ădonāj jhwh* zunächst auf Abschreiberversehen beruhen, nämlich auf Nebeneinanderstellung von zu schreibendem *jhwh* und dafür zu sprechendem *ădonāj*. Nachdem aber einmal auf diesem Wege *ădonāj* und *ădonāj jhwh* in die Stellung von selbständigen Eigennamen gelangt waren, konnten spätere Herausgeber beide auch mit Absicht in derselben Weise anwenden[1] (Tabelle s. S. 60).

Zunächst ist zu fragen, inwieweit sich eigennamartiges *ădonāj* und *ădonāj jhwh* auf dem angegebenen Wege als Abschreiberversehen erklären lassen. Voranzustellen ist dabei die Beobachtung, daß der Gebrauch von beiden Namensformen in referierender Rede auf bestimmte Gruppen von Büchern beschränkt ist. Besonders ist bemerkenswert, daß *ădonāj* im Pentateuch, ausgenommen die zweifellos zu emendierende Stelle Nu 14 17 (I Teil, S. 494), nur in Anrede vorkommt, ebenso auch *ădonāj jhwh* nur in Anrede, und daß in der Chronik und anderen Büchern unter den Ketubim beides sich gar nicht findet. Der Pentateuch hat früher als alle anderen Schriften des Alten Testaments „kanonische" Bedeutung erlangt. Die Chronik ist unter den Schriften der jüngsten Abteilung des Kanons wohl eine[2]

[1] Diese Auffassung schon bei DALMAN, Adonaj [I Teil, S. 3, 2], S. 36, der erklärt, in der Einsetzung von (gesprochenem) *ădonāj* für *jhwh*, wodurch jenes „die Stellung eines Eigennamens erhält", werde „wohl die Veranlassung des Schwindens der Bedeutung des Suffixes zu suchen sein". Er will auf diesem Wege, wenn ich recht verstehe, die wenigen *ădonāj* verständlich machen, denen er die Bedeutung „mein Herr" nicht beilegt, und die er deshalb in *jhwh* korrigiert (s. oben S. 18). Wenn aber die Bedeutung „mein Herr", wie uns schien, in referierender Rede nur vereinzelt möglich und nirgends wahrscheinlicher ist als die Auffassung „der Herr", so ergibt sich daraus, daß die Auffassung des *ădonāj* mit Ignorierung der Suffixbedeutung ganz allgemein verbreitet war und, sei es durch Nachlässigkeit der Abschreiber, sei es durch bestimmte Intention von Redaktoren, ausgedehnten Gebrauch von *ădonāj* im Wert eines Eigennamens veranlaßt hat. Dieselbe Erklärung für den Ursprung des geschriebenen *ădonāj* bei STADE, Biblische Theologie des Alten Testaments, Bd. I, 1905, S. 77, der aber nicht auf den Umstand eingeht, daß sich nicht alle eigennamartigen *ădonāj* als Abschreiberversehen beurteilen lassen. [2] Fortsetzung S. 61.

Zählung der Belege für אדנָי und ׳ר אדנָי bzw. אדנָי ׳ר in und außerhalb der Anrede

	אדני		׳ר אדנָי bzw. אדנָי ׳ר	
	Anrede	nicht Anrede	Anrede	nicht Anrede
Pentateuch	13 (14?)	1 (0?)	4	
Josua	1		1	
Judicum	2		2	
I Regum				
II Regum			6	
III Regum		3	1	1
IV Regum		2		
Jesaja	3	21		25
Jeremia			5	9
Ezechiel		5	5	212
Amos		4	2	19
Obadja				1
Micha		1		1
Habakuk				1 (׳ר א׳)
Zephanja				1
Sacharja		1		1
Maleachi		2		
Hosea, Joel, Jona, Nahum, Haggai				
Psalmen	27	20	4 bzw. 5 (3 ׳ר א׳)	4 bzw. 3 (1 ׳ר א׳)
Hiob		1		
Lamentationes	1	13		
Daniel	7	3		
Esra-Nehemia	1	2 (1)		
Chronik, Proverbia, Canticum, Rut, Ecclesiastes, Ester				
Zusammen	55	79	31	274

Die einzelnen Stellen sind zu ersehen aus den Angaben I Teil, S. 489—591. Ich zähle 55 + 79 = 134 אדנָי, Baer bei Dalman, Adonaj [s. I Teil, S. 3, 2], S. 91 zählt auch 134, worin aber für Daniel 11 אדני enthalten sind, vermutlich weil Da 9 s gezählt worden ist (gegen I Teil, S. 511, 1). Ich zähle (31 + 274 =) 305 ׳ר אדנָי und אדנָי ׳ר, Baer (310 + 5 =) 315, worin für Ezechiel 227 ׳ר אדנָי enthalten sind (s. I Teil, S. 525, 2).

der am spätesten aufgenommenen. Die Abtrennung des Buches Esra-Nehemia von der Chronik, mit der jenes irgendwann einmal ein einziges Buch bildete, erklärt sich nämlich wohl am einfachsten daraus, daß man zunächst die Chronik, weil ihr Inhalt schon in Regum vorlag, der Aufnahme unter die heiligen Schriften nicht wert fand, und daß erst eine spätere Zeit dem Buche diese Anerkennung gewährte. Die anderen Ketubim haben, ausgenommen Psalter und Lamentationes, die wahrscheinlich am frühesten als heilige Schriften anerkannt wurden, im ursprünglichen Texte kein eigennamartiges *ădonāj*, Esra-Nehemia nur ein vokativisches. Darüber an späterer Stelle! Jedenfalls erscheint es als ein irgendwie bedeutsamer Umstand, daß sowohl im ältesten Teile der heiligen Sammlung als in bestimmten Schriften ihrer jüngsten Abteilung eigennamartiges *ădonāj* und *ădonāj jhwh* sich nicht vorfinden. Abgesehen davon wird ein Zusammenhang des Aufkommens von eigennamartigem *ădonāj* mit der Entstehung der heiligen Sammlung nahegelegt durch die schon erwähnte (S. 57) Beschränkung des Namens *ădonāj* anscheinend im gesamten Sprachgebrauch des Judentums auf den Wert eines Surrogats für *jhwh*, die aus der synagogalen Verlesung des Schrifttextes stammt. Wir werden weiterhin (VII Kap., III) sehen, daß das Tetragramm außerhalb der Verlesung des heiligen Textes noch bis in recht späte Zeiten seinem Wortlaut nach ausgesprochen wurde. Zunächst nur bei der offiziellen Schriftverlesung in der Synagoge fand man das von einem bestimmten Zeitpunkt an nicht statthaft.

Da nun im Pentateuch kein wirklich anfechtbares *ădonāj* vorkommt, d. h. keines mit der sprachlich unmöglichen Bedeutung „der Herr" in der Anwendung als Eigenname, und in der Chronik überhaupt keines, so wage ich daraus zu entnehmen, daß der Brauch, bei Verlesung des heiligen Textes *ădonāj* zu sprechen für geschriebenes *jhwh*, eingeführt worden ist, ehe die Chronik in die heilige Sammlung aufgenommen wurde, und daß der Text des Pentateuchs zu der Zeit, als jene Einführung stattfand, bereits mit peinlicher Genauigkeit abgeschrieben wurde. In der Chronik las man — so glaube ich annehmen zu sollen —, als sie noch nicht in die heilige Sammlung aufgenommen war, das Tetragramm unbeanstandet nach seinem Wortlaut, ohne es durch gesprochenes *ădonāj* zu ersetzen. Wir werden nämlich später (VII Kap., III) die Be-

obachtung machen, daß allem Anschein nach die Aussprache des Tetragramms in seinem Wortlaut weit über die Ausgänge des alttestamentlichen Schrifttums hinaus in der Volkssprache üblich blieb und in der nicht als heilig anerkannten Literatur vorausgesetzt wurde. Zunächst sah man es nur bei Verlesung des heiligen Textes nicht als statthaft an, das *jhwh* auszusprechen. Dadurch scheint die Chronik, solange sie noch eine profane Schrift war, vor der Vertauschung des *jhwh* mit *ădonāj* verschont geblieben zu sein. In späterer Zeit, als die Aussprache *ădonāj* gewohnt geworden war und zugleich in der korrekten Wiedergabe des Textes größere Sorgfalt beobachtet wurde, wird die Verschreibung von *jhwh* zu *ădonāj* seltener vorgekommen sein. Aus diesen Vermutungen ließe sich erklären, daß überhaupt in Büchern, die spät in die heilige Sammlung aufgenommen wurden, eigennamartiges *ădonāj* nicht vorkommt[1]. Der

[1] In direktem Gegensatz zu der oben gegebenen Darstellung erklärt B. Jacob, Im Namen Gottes, 1903, S. 165 das Fehlen von *ădonāj* in Chronik vielmehr daraus, daß schon der Chronist „oder doch der Scbreiber seines Archetypus" (d. h., so verstehe ich, des Archetypus der uns vorliegenden Chronik) für *jhwh* ausgesprochen habe *ădonāj*; deshalb hätte er *ădonāj* zu schreiben keine Veranlassung gehabt, „weil ja für ihn יהוה Adonaj lautete". Diese Erklärung bewegt sich in einem sonderbaren Zirkel. Sie entnimmt aus dem Fehlen des geschriebenen *ădonāj* beim Chronisten sein Bekanntsein mit der Aussprache *ădonāj* für *jhwh*, hat aber für das Aufkommen dieser Aussprache vor dem Chronisten kein anderes Argument als eben das Fehlen des geschriebenen *ădonāj* beim Chronisten.

Auf ganz anderem Wege wollte Eberhard Nestle (Marginalien und Materialien, 1893, Marg. S. 16 f.) die Aussprache *ădonāj* für *jhwh* beim Chronisten beweisen. Ich kann auch seine Argumentation nur als eine Kuriosität beurteilen. Er entnahm aus dem zweimaligen Eintreten von *jhwh ĕlohîm* I Chr 17 16 f. für die Vorlage *ădonāj jhwh* II Rg 7 18 f., daß der Chronist geschrieben habe, „wie er sprach", d. h. wie er das אדני יהוה von II Rg 7 18 f. aussprach, יְהוֹהִ אֱלֹהִים *ădonāj ĕlohîm* — woraus zu ersehen sein würde, daß er überhaupt יהוה ausgesprochen hätte *ădonāj*. Jene Schreibung יהוה אלהים statt אדני יהוה wäre danach eine Art Taschenspielerkunststück, das man wohl einem Abschreiber (vgl. II Rg 7 22. 25 I Teil, S. 518, 1), schwerlich aber dem Verfasser der Chronik zutrauen dürfte; zwei kreuzweise Vertauschungen: יהוה geschrieben für die künstliche Aussprache *ădonāj*, statt אדני, und אלהים, geschrieben und gesprochen *ĕlohîm*, statt יהוה mit der künstlichen Aussprache *ĕlohīm*. Die Beurteilung Nestles könnte nur dann Wahrscheinlichkeit beanspruchen, wenn *jhwh ĕlohîm* beim Chronisten auf die beiden angegebenen Stellen beschränkt wäre. Nun bietet aber die Chronik *jhwh ĕlohîm* an 6 anderen Stellen, wo eine Vorlage *ădonāj jhwh* nicht bekannt ist, es sich also vielmehr um eine freie Komposition zu handeln scheint. Der Chronist hat anscheinend eine Vorliebe für diesen Namen gehabt (im Vokativ sonst noch II 1 9; 6 41. 42; in anderen Kasus I 28 20; 29 1; II 26 18; vgl. *jhwh hā-ʾlohîm* I 22 1. 19; II 32 16; Ne 9 7) und wendet ihn vermutlich an den beiden in Betracht kommenden Stellen mit seiner gewohnten Freiheit im Gebrauch der Gottesnamen an in bewußter Abweichung von seiner Vorlage. Dazu kommt, daß er in 3 bzw. 5 Fällen, wo in seiner Vorlage aller Wahrscheinlichkeit nach *ădonāj jhwh* stand, dafür

Pentateuch dagegen blieb von vornherein vor dem Eindringen von *ădonāj* an die Stelle von *jhwh* bewahrt, anscheinend durch das Alter seiner Anerkennung als heilige Schrift; Verschreibungen von *jhwh* zu *ădonāj* sind hier höchstens vereinzelt vorgekommen[1]. Selbstverständlich nämlich kann auch für das seit alter Zeit und so auch im Pentateuch in der Anrede gebrauchte *ădonāj* Verschreibung aus *jhwh* vorliegen; hier haben wir nur kein anderes Mittel als Varianten, um sie vermuten, keines, um sie konstatieren zu können. Wir fanden aber (I Teil, S. 494 ff.) die *ădonāj* des Pentateuchs nicht nur durch Septuaginta, sondern auch durch den unterschiedlichen Gebrauch des vokativischen *ădonāj* und des vokativischen *jhwh* gut beglaubigt.

Wenn in der Chronik überall *jhwh*, unverändert in *ădonāj*, stehen geblieben ist, so darf dies vielleicht angesehen werden als eine Parallele zu einem an dem Götzennamen *baʿal* längst beobachteten Sachverhalt. Diesen Namen sprach man von irgendwelchem Zeitpunkt an bei Verlesung der heiligen Schriften nicht aus, um sie nicht dadurch zu verunreinigen, und ersetzte ihn durch *bošet* „Schande". Das Verfahren ist verhältnismäßig alt, denn schon in Septuaginta wird für *baʿal* gebraucht ἡ αἰσχύνη, die Übersetzung von *bošet* (III Rg 18 19 usw.)[2]. Mit peinlicher Konsequenz ist daraufhin in Regum auch das *baʿal* in Personennamen durch *bošet* ersetzt worden. In den Namen derselben Personen hat sich dagegen in Chronik das *baʿal* erhalten. Auch dies ist möglicherweise daraus zu erklären, daß die Chronik von denen, die jene Lesung einführten, noch nicht als heilige Schrift anerkannt wurde, und die Namen hier so stehen blieben, wie sie ursprünglich auch in Regum gelautet hatten[3]. Diese Beibehaltung der unveränderten Namensformen möchte ich nicht daraus erklären,

---

nicht *jhwh ĕlohīm* schreibt, sondern einfaches *jhwh* und einmal ebenfalls für *ădonāj jhwh* der Vorlage *ĕlohīm* (S. 65, 1). Übrigens ist der Text *jhwh ĕlohim* I Chr 17 16 f. durch LXX κύριε ὁ θεός nicht gesichert, wie NESTLE annahm; denn dies könnte an und für sich ebensogut Wiedergabe sein von *ădonāj jhwh*.

[1] Nur vereinzelt findet sich die Variante יהוה für *ădonāj* Ex 15 17; Nu 14 17.

[2] Vgl. das femininische ἡ Βάαλ in LXX (immer in Jer, ferner Ho 2 10 [8]; 13 1; Ze 1 4; II Chr 23 17; Tob 1 5 B A S$^{c.a}$ [mg.]; häufiger allerdings ὁ Βάαλ, in Nu bis IV Rg immer, ausgenommen IV Rg 1 6. 16; 21 3; vgl. τῇ Βάαλ Röm 11 4), das auf der Lesung ἡ αἰσχύνη als Übersetzung von *bošet* beruht, s. DILLMANN, Über Baal mit dem weiblichen Artikel, MBA 1881, S. 601—620.

[3] Über die Personennamen mit *baʿal* oder *bošet* s. III Teil, S. 90 ff. Die ursprüngliche LXX scheint, wie zum Teil noch der uns vorliegende Text, die Änderung von *baʿal* der Personennamen in Regum nicht gekannt zu haben. Daraus ist nur etwa

daß in späterer Zeit jene Ängstlichkeit im Gebrauch des Namens *baʿal* zurückgetreten wäre, sondern eher daraus, daß eine eigentliche „Kanonisierung" der Chronik und der übrigen Ketubim niemals stattgefunden hat, wie das in erster Linie für den Pentateuch und an zweiter Stelle für die Nebi'im allerdings anzunehmen sein wird. Die ἄλλα πάτρια βιβλία wurden nach und nach als auch zu den heiligen Schriften zu rechnende anerkannt, ohne daß jemals eine zusammenfassende Redaktion stattgefunden hätte. Sie wurden, abgesehen vom Psalter, auch nicht im synagogalen Gottesdienst benutzt. So blieben sie in solchen Ausdrücken, die für heilige Schriften nicht passend befunden wurden, in ursprünglicherer Form erhalten als die beiden altanerkannten Sammlungen. Ebenso scheint man zunächst dabei geblieben zu sein, in ihnen nach alter Weise den Namen *jhwh* so auszusprechen, wie er geschrieben wurde, und in Folge davon blieb die Vertauschung des zu sprechenden *ădonāj* mit dem geschriebenen aus. Als später jene Aussprache auch auf diese Bücher ausgedehnt wurde, muß bereits auf den Text solche Sorgfalt verwendet worden sein, daß diese Verwechselung kaum mehr eintrat.

Einzig auf dem soeben vermuteten Wege ist allerdings das gänzliche Fehlen von *ădonāj* in Chronik nicht entstanden zu denken. Daß *ădonāj* auch in der Anrede nicht vorkommt, ist offenbar nicht zufällig, kann aber nicht darauf beruhen, daß diese, wie wir sahen, alte Anredeform dem Chronisten nicht bekannt gewesen wäre.

Alleinstehendes *ădonāj* im Vokativ haben freilich auch die Bücher Regum nicht, die entweder dem Chronisten direkt als Vorlage dienten oder sich durch gemeinsame Benutzung derselben Quellenschriften mit ihm berühren. Überhaupt ist vokativisches einfaches *ădonāj* selten. Es findet sich nur in Erzählungen aus höherem Altertum in Pentateuch, Josua und Judicum; unter den Propheten gebraucht es vielleicht nur Jesaja; in der nichtjesajanischen Stelle Jes 21 8 kann es Schreibfehler statt *jhwh* sein. Beliebt ist es in der Sprache der Lyrik, in den Psalmen und dem Gebet Da 9, kommt auch in Lamentationes einmal vor. Es ist offenbar eine alte Redeform, die später fast nur die Sprache der Dichtung und des Gebets anwandte. Dahin würde auch gehören das *ădonāj* in den Memoiren Nehemias

zu folgern, daß sie im hebräischen Texte von Regum erfolgte in der Zeit zwischen der Übersetzung der betreffenden Teile von Regum und der Anerkennung der Chronik als einer heiligen Schrift.

(Ne 1 11). Das Fehlen des vokativischen *ădonāj* in Chronik ist demnach nicht befremdend.

Auffallend aber ist, daß sie auch den Vokativ *ădonāj jhwh* nicht hat, da dieser wiederholt vorkommt in solchen Stücken von Regum, die der Chronist aus diesen Büchern oder den gemeinsamen Vorlagen entnommen hat[1]. In der Vermeidung des vokativischen *ădonāj jhwh* liegt demnach Absicht vor. Der Ausdruck scheint dem Chronisten fremdartig geklungen zu haben. Ebenso wie der Vokativ *ădonāj* kommt er nämlich in Erzählungen nur vor für alte Zeiten, freilich, anders als *ădonāj*, noch dem David und dem Salomo in den Mund gelegt, Späteren aber nicht. Wahrscheinlich hatte der Ausdruck den Beigeschmack alter volkstümlicher Redeweise. Unter den Propheten haben nur Jeremia, Ezechiel und Amos den Vokativ *ădonāj jhwh* sich angeeignet. In der Lyrik ist er nicht beliebt, nur vereinzelt in Psalmen vorkommend. In der liturgischen Sprache war, wie wir aus spärlichen Andeutungen zu ersehen glaubten (I Teil, S. 494), neben einfachem *jhwh* auch *ădonāj jhwh* gebräuchlich. Der Chronist ersetzt die in seinen Vorlagen vorgefundene, in nichtliturgischer Sprache ungewohnt gewordene, Anredeform *ădonāj jhwh* durch das als Vokativ speziell ihm angehörende *jhwh ĕlohīm* mit

[1] Die Vokative *ădonāj jhwh* in Regum, die jedenfalls, soweit sie in LXX bezeugt sind (nur II Rg 7 19 1^0. 20 nicht, s. I Teil, S. 518 f.), als ursprünglich zu gelten haben, werden in Chronik anders ausgedrückt: I Chr 17 16 *jhwh ĕlohīm* (= II Rg 7 18); 17 17 1^0 *ĕlohīm*, 2^0 *jhwh ĕlohīm* (= II Rg 7 19); an den übrigen Stellen *jhwh*: I Chr 17 26. 27 (= II Rg 7 28. 29). Auch I 17 19 hat der Chronist das *ădonāj* von *ădonāj jhwh* II Rg 7 20 anscheinend absichtlich nicht wiedergegeben; er hat nicht das אדני verlesen zu ידעת I Chr 17 18 (so B. Jacob, Im Namen Gottes, 1903, S. 165 f.), denn dies ידעת gibt das in II Rg 7 20 nur anders gestellte ידעת wieder. Der ganze Vers III Rg 8 53 ist in II Chr 6 40 ff. nicht wiedergegeben. Zu vergleichen ist, daß I Chr 17 20. 23 *jhwh* steht, wo in II Rg 7 22. 25 *ădonāj jhwh* zu restituieren sein wird (I Teil, S. 518). In den 3 (bzw. 5) Stellen, wo Chronik von Regum in der Weise abweicht, daß sie alleinstehendes *jhwh* hat, liegt nur eine verkürzte Wiedergabe vor, in I Chr 17 17 1^0, wo *ĕlohīm* steht, die dem Chronisten gewohnte Willkür; er substituiert nicht selten (*hā-*)*ĕlohīm* für *jhwh* seiner Quellen (I Teil, S. 344 f.). Für die Stellen, wo Chronik statt *ădonāj jhwh* bietet *jhwh ĕlohīm* (I 17 16. 17 2^0), könnte man auf den Gedanken kommen, *jhwh ĕlohīm* sei durch Abschreiberversehen entstanden aus ursprünglichem *ădonāj jhwh* in derselben Weise wie in II Rg 7 22. 25 (s. oben), so daß dann der Chronist an diesen beiden Stellen und, abgesehen von Ne 1 11 (s. S. 66) nur an ihnen, den Gottesnamen *ădonāj* aus einer Vorlage herübergenommen hätte. Das ist aber doch nicht wahrscheinlich, da der Doppelname *jhwh ĕlohīm* in Chronik nicht selten ist (s. die Belege S. 62, 1). Deshalb muß entschieden angenommen werden, daß der Chronist vokativisches *ădonāj jhwh* seiner Vorlagen absichtlich überall durch einen anderen Namen ersetzt hat.

Aufnahme des ihm überhaupt gewohnten *ĕlohīm*, um den vorgefundenen Doppelnamen mit einem entsprechenden komponierten Namen wiederzugeben.

Wenn offenbar in der Vermeidung des vokativischen *ădonāj* und *ădonāj jhwh* eine stilistische Eigentümlichkeit des Chronisten zu erkennen ist, so bildet diese aber keine Gegeninstanz gegen die Vermutung, daß das Fehlen von eigennamartigem *ădonāj* darauf beruht, daß der Chronist diesen Gebrauch des *ădonāj* nicht kannte.

Im Buche Esra-Nehemia, das, wie gesagt, einmal mit der Chronik zu einem einzigen Buche verbunden war und doch wohl, sei es in seiner jetzigen Gestalt, sei es für den Teil Esra in der von I Esra, von der Hand des Chronisten redigiert ist, kommt *ădonāj*, abgesehen von Esr 10 3, wo es verschrieben ist statt *ădonī* als Bezeichnung eines Menschen, nämlich des Esra (I Teil, S. 511), nur einmal im Vokativ vor, in einem Stück aus den Memoiren des Nehemia (1 11) und einmal in referierender Rede (4 8). Wenn in dem zweiten Falle nicht etwa eine Korrektur vorliegt für ursprüngliches *ĕlohênū*, was anzunehmen durch die Wiedergabe im griechischen II Esra nahegelegt wird (I Teil, S. 515), so läßt sich dieses einzige *ădonāj* in referierender Rede innerhalb des Gesamtwerkes Chronik-Esra-Nehemia, falls unser Buch Esra-Nehemia dazu gehörte, daraus erklären, daß es hier möglicherweise nicht als Eigenname, sondern in dem Sinne „mein Herr" gemeint ist. Der Vokativ *ădonāj* Ne 1 11, wenn er ursprünglich ist, zeigt nur, daß der Chronist, wenn er wirklich als Redaktor zu denken ist, an dem von ihm selbst nicht gebrauchten vokativischen einfachen *ădonāj* keinen Anstoß nahm und es hier, wo er es in den Memoiren des Nehemia vorfand, stehen ließ.

Ebenso wie für die Chronik läßt sich auch für Proverbien und Ecclesiastes Fehlen von *ădonāj* erklären aus später Aufnahme der Bücher in die heilige Sammlung. Späte Anerkennung als heilige Schrift ist für Ecclesiastes aus der Kanonsgeschichte bekannt; für Proverbia ist sie anzunehmen aus der späten Entstehungszeit des Buches in seinem vorliegenden Umfang. Daß in beiden Büchern *ădonāj* auch als Vokativ fehlt, ist nicht, wie anscheinend in der Chronik, aus einer Abneigung der Autoren gegen den Gottesnamen abzuleiten, sondern daraus, daß der Inhalt beider Bücher keine Gelegenheit zur Anrede an Jahwe bot; sie enthalten auch kein vokativisches *jhwh*. Der Eigenname *ădonāj* fehlt noch in anderen Büchern,

von deren Aufnahme in die heilige Sammlung wir mit Ausnahme des lange umstrittenen Buches Ester nicht mehr vermuten können, als was sich aus ihrer Stellung unter den Ketubim ergibt. In Rut, das den Namen *jhwh* häufig enthält, niemals im Vokativ, findet sich kein *ădonāj*. Für Canticum und Ester ist das Fehlen von *ădonāj* nicht auffallend nach dem Inhalt der beiden Bücher, Canticum gebraucht nur vielleicht einmal in einem Kompositum einen Gottesnamen, Ester enthält überhaupt keinen. In Hiob kommt nur ein einziges *ădonāj* vor (28 28, I Teil, S. 513), das auf Textverderbnis beruht, weil es in einer Rede Jahwes steht, der sich nicht selbst mit „mein Herr" oder auch „der Herr" bezeichnen kann.

Im Buche Daniel liegt es nicht wesentlich anders als in den bisher genannten anscheinend spät in die heilige Sammlung aufgenommenen Büchern. Die wenigen hier vorkommenden *ădonāj* gehören dem ursprünglichen Buch offenbar nicht an. Das von späterer Hand eingeschaltete Gebet 9 4—20 enthält neben 7maligem Vokativ *ădonāj*, der seit alter Zeit gebräuchlich war, einmal 9 9 *la'donāj ĕlohênū*. Da die Verbindung von *ădonāj* mit *ĕlohīm* als Apposition nur noch Da 9 3 (*ădonāj hā-ĕlohīm*) und Ps 90 17 (*ădonāj ĕlohênū*) vorkommt, beide Male in zweifelhafter Lesart (zu Ps 90 17 s. I Teil, S. 511, 2), und die Zusammenstellung mit *ĕlohênū* der differierenden Pronominalsuffixe wegen („meinem Herrn, unserm Gott") gewiß nicht ursprünglich ist, wird mit bestimmten Handschriften *la-jhwh* zu lesen sein. Das in Daniel noch 2mal 1 2; 9 3 in referierender Rede gebrauchte *ădonāj* ist auch an diesen beiden Stellen schwerlich alte Lesart. In 9 3 ist *ădonāj* wahrscheinlich unter dem Einfluß seines Gebrauchs in dem unmittelbar folgenden Abschnitt v. 4—20 von einem Abschreiber zu ursprünglich alleinstehendem *ĕlohênū* hinzugefügt worden. In 1 2 ist *ădonāj* allerdings schwerlich Abschreiberversehen statt *jhwh*, da der Autor sonst in den hebräischen Partien *hā-ĕlohīm*, in den aramäischen *ĕlāhā'* gebraucht, ausnahmsweise nur einmal 9 2 *dĕbar-jhwh* als feststehenden Ausdruck. Wahrscheinlich änderte spätere Hand ursprüngliches *hā-ĕlohīm*, um den Gott Israels von dem 2mal in demselben Verse mit *ĕlohīm* bezeichneten Gott Nebukadnezars zu unterscheiden. Zu der Konstruktion *wa-jittĕn ădonāj* vgl. v. 9 *wa-jittĕn hā-ĕlohīm*[1].

[1] 1 2 κύριος O′ und Θ. entscheidet nichts. Vgl. aber 1 9 O′ κύριος, Θ. ὁ θεός, wo *hā-ĕlohīm* 𝔐 fraglos ursprünglich ist. Hitzigs (zu d. Stelle, S. 4) Verweisung auf

Sehr zu beachten ist, daß in dem uns erhaltenen hebräischen Texte des Sirach kein אדני vorkommt und auch der griechische Text auf die Vorlage אדני nicht verweist. Das 3mal gebrauchte κύριος (ὁ) θεός (I Teil, S. 407) entspricht 2 1 und 47 18 (19) einem ܡܪܝܐ des Syrers; 47 18 (19) einem יהוה und 4 28 (33) einem ריר und ܡܪܝ. Der Übersetzer hat wahrscheinlich sein κύριος (ὁ) θεός als Übersetzung von *jhwh ĕlohīm* gedacht und ohne Rücksicht auf seine Vorlage willkürlich als einen volleren Namen gewählt. Wir haben an früherer Stelle (I Teil, S. 600 f.) zu sehen geglaubt, daß der Übersetzer des Sirach auch die Aussprache *ădonāj* für *jhwh* nicht kannte.

Wenn wir, wie von Hi 28 28; Esr 10 3, so auch von Ne 4 8; Da 1 2; 9 3. 9 als korrumpierten Stellen absehen dürfen, so gebrauchen demnach *ădonāj* in referierender Rede unter den Ketubim nur der Psalter und Lamentationes, beide nicht selten, der Psalter 20mal, Lamentationes 13mal. Vom Psalter ist mit großer Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß er um seines liturgischen Gebrauchs willen frühzeitig unter die heiligen Schriften aufgenommen wurde; von Lamentationes läßt es sich etwa daraus vermuten, daß das Buch schon in Septuaginta dem Jeremia zugeschrieben wird. Jedenfalls ist das, mit Ausnahme dieser beiden Bücher, ursprünglich anscheinend vollständige Fehlen von eigennamartigem *ădonāj* in den Ketubim auffallend und legt die Annahme nahe, daß sein Aufkommen mit der Zeit der Aufnahme der Schriften in die heilige Sammlung zusammenhängt. Es muß irgendwie in der Entstehung des eigennamartigen *ădonāj* begründet sein, daß dieses in der ältesten Abteilung des Kanons, dem Pentateuch, ganz fehlt, und in der jüngsten Abteilung, den Ketubim, nur durch zwei anscheinend frühzeitig als heilige Schriften anerkannte Bücher vertreten ist.

In allen Ketubim mit Ausnahme der Psalmen findet sich auch kein *ădonāj jhwh*. In den Psalmen steht es vereinzelt sowohl im Vokativ als in referierender Rede. Das Fehlen in anderen Ketubim läßt sich, ebenso wie das von eigennamartigem einfachen *ădonāj*, daraus erklären, daß diese Bücher, als die Lesung *ădonāj* für *jhwh* eingeführt wurde, noch nicht als heilige Schriften galten, daß deshalb diese Lesung für sie nicht in Betracht kam und eine Veran-

IV Rg 7 6 *wa'donāj hišmīa'* besagt nichts trotz des Fehlens einer Variante einzig an dieser Stelle in Regum (vgl. I Teil, S. 507, 1).

lassung zur Verschreibung von *jhwh* in *ădonāj jhwh* (S. 59) in ihnen ebensowenig gegeben war wie die in *ădonāj*.

In den Nebi'im fanden wir vielfach sowohl einfaches *ădonāj* als *ădonāj jhwh*, und zwar häufiger in referierender Rede als in Anrede, aber beide Namensformen verschieden verteilt auf die Nebi'im rischonim und die Nebi'im acharonim. Die Nebi'im rischonim enthalten in referierender Rede *ădonāj* nur wenige Male, den Doppelnamen nur einmal, die Nebi'im acharonim zum Teil beides sehr häufig. Es scheint also irgendwelcher Zusammenhang zu bestehen zwischen dem Gebrauch von einfachem *ădonāj* und *ădonāj jhwh* in der eigennamartigen Anwendung. Da *ădonāj jhwh* an und für sich, ebenso wie alleinstehendes *ădonāj* auf Abschreiberversehen zurückgeführt werden kann, wird für *ădonāj* und *ădonāj jhwh* gemeinsam die Frage zu stellen sein, inwieweit sich beide Formen in eigennamartigem Gebrauch auf diesem Wege aufgekommen denken lassen.

Zunächst ist die auffallende Verschiedenheit in der Zahl und Art der Belege für das Vorkommen der beiden Namensformen in den Nebi'im rischonim einerseits und den Nebi'im acharonim andererseits zu konstatieren. Josua und Judicum haben *ădonāj* und *ădonāj jhwh* nur in der Anrede, II Regum kein *ădonāj* und *ădonāj jhwh* nur in der Anrede und I Regum beide Namensformen gar nicht. Regum III und IV haben zusammen nur 5 *ădonāj* und 1 *ădonāj jhwh* in referierender Rede. Schon dies ist auffallend, daß in den 100 Kapiteln Josua bis IV Regum nur diese 5 eigennamartigen *ădonāj* und ein als Eigenname gebrauchtes *ădonāj jhwh* vorkommen. Aber bei näherer Prüfung kommen auch diese wenigen Belege in Wegfall. Das einzige eigennamartige *ădonāj jhwh* III Rg 2 26 beruht wahrscheinlich auf Textverderbnis (I Teil, S. 520). Auch die 5 *ădonāj* sind unsicher, da nur einmal IV Rg 7 6 die Variante יהוה fehlt (I Teil, S. 507, 1); dadurch wird auch das einzige *ădonāj* ohne Variante verdächtig. Es ist demnach sehr wahrscheinlich, daß in den Nebi'im rischonim nicht nur *ădonāj jhwh*, sondern auch *ădonāj* in eigennamartigem Gebrauch ursprünglich, d. h. nicht nur im Texte der Autoren, sondern auch in dem in die heilige Sammlung aufgenommenen Texte ganz gefehlt hat. In den Nebi'im acharonim liegt es, wie wir sogleich sehen werden, wesentlich anders. Da die beiden Abteilungen der Nebi'im nach der gemeinsamen Benennung doch wohl gleichzeitig als heilige

Sammlung anerkannt wurden, ist diese Verschiedenheit aus der Geschichte der Kanonsentstehung nicht zu erklären. Freilich wäre sehr gut möglich, daß in einem bestimmten Buche mehr, in dem anderen weniger oft die Schreibung *ădonāj* aufkam je nach der minderen oder größeren Zuverlässigkeit der Abschreiber; es ist aber nicht wohl einzusehen, daß bei einer mit der Anerkennung als heilige Sammlung verbundenen Einführung der Aussprache *ădonāj* für *jhwh* sich ein Schreibfehler in der ganzen einen Gruppe von Büchern vielfach, in der anderen gar nicht oder fast gar nicht eingestellt haben sollte. Wir werden dadurch zu der Annahme geleitet, daß für das Aufkommen des eigennamartigen *ădonāj* und *ădonāj jhwh* neben Abschreiberversehen noch ein anderer Faktor in Betracht kommt.

Auch in den Nebi'im acharonim sind Verschiedenheiten des Vorkommens und Nichtvorkommens von eigennamartigem *ădonāj* und *ădonāj jhwh* zu beobachten. Daß von den Kleinen Propheten Hosea, Joel, Jona, Nahum und Haggai weder *ădonāj* noch *ădonāj jhwh* enthalten, kann nur etwa bei dem umfangreicheren Hosea bemerkenswert gefunden werden. Aber die Zwölf bildeten offenbar schon vor ihrer Zusammenstellung in Septuaginta ein einziges Buch, und in diesem als Ganzem kommt 8mal *ădonāj*, 24mal *ădonāj jhwh* bzw. *jhwh ădonāj* in referierender Rede vor. Jedenfalls erfordert eine Erklärung die Beobachtung einer verhältnismäßig großen Zahl der Belege für *ădonāj* in referierender Rede in Jesaja (21mal), Amos (4mal) und Maleachi (2mal). Ebenso haben wir *ădonāj jhwh* besonders in Ezechiel, aber auch in Jesaja und Amos in gehäufter Zahl gefunden (I Teil, S. 522. 524 f.).

Die verschiedene Verteilung der Belege für beide Namensformen n referierender Rede zeigt deutlich, daß ihr Gebrauch in dieser Anwendungsweise nicht lediglich auf Abschreiberversehen zurückgeführt werden kann, und leitet zu der Erwägung, ob nicht, nachdem einmal auf diesem Wege *ădonāj* als Eigenname aufgekommen war, spätere Redaktoren diesen Namen und ebenso den Doppelnamen *ădonāj jhwh* in referierender Rede mit Überlegung angewandt haben, um damit eine bestimmte Nuance des Gottesbegriffs zum Ausdruck zu bringen. Für *ădonāj jhwh* haben wir schon bei der Untersuchung über seine Entsprechung in Septuaginta (I Teil, S. 573) aus seinem Vorkommen in bestimmten Verbindungen auf eine Absichtlichkeit des Gebrauchs ge-

schlossen. Es läßt sich deshalb nicht annehmen, daß in referierendem *ădonāj jhwh* überall irrtümlich das *jhwh* als die ursprüngliche Schreibung beibehalten wurde neben dem zum Kĕtīb gewordenen Ḳĕrē *ădonāj*[1]. Für das so gebrauchte *ădonāj jhwh* oder *jhwh ădonāj* fanden wir darin, daß eine Wiedergabe des Doppelnamens in der ursprünglichen Septuaginta mit Ausnahme einiger weniger anscheinend spät übersetzter Stücke (Ez 40—48; Ob 1 1; Hab 3 19; Ze 1 7) fehlt, einen bestimmten Hinweis auf Redaktoren, die einer Zeit angehörten, wo der den Übersetzern vorliegende Text durch Hinzufügung des *ădonāj* erweitert worden war (I Teil, S. 560 f.). Für den einfachen Namen *ădonāj* haben wir keine Kontrolle in Septuaginta, da sich nicht ersehen läßt, ob den Übersetzern *ădonāj* oder *jhwh* vorlag.

Es verbleibt uns demnach die Aufgabe, zu untersuchen, ob sich aus dem hebräischen Texte der Prophetenschriften jene auf Septuaginta gegründete Folgerung für *ădonāj jhwh* bestätigen, und weiter, ob sich aus dem hebräischen Texte für sich allein teilweise Herkunft auch des einfachen eigennamartigen *ădonāj* aus redaktionellem Eingreifen wahrscheinlich machen oder doch verstehen läßt. Anderenfalls würde nur die Möglichkeit verbleiben, in den Prophetenschriften den offenbar absichtlichen Gebrauch von *ădonāj jhwh*, der sich keinenfalls aus Abschreiberversehen erklären läßt, und den zum Teil vielleicht ebenfalls auf Absicht beruhenden Gebrauch von einfachem *ădonāj* von den Autoren abzuleiten. Damit würde die Nötigung gegeben sein, unsere aus dem Septuaginta-Text gezogene Folgerung der Nichtursprünglichkeit des eigennamartigen *ădonāj jhwh* aufzugeben.

Einstweilen haben wir als bemerkenswert konstatiert, daß sowohl in der ältesten Sammlung heiliger Schriften, dem Pentateuch, als in den anscheinend zuletzt anerkannten Büchern, nämlich den Ketubim mit Ausnahme nur von Psalmen und Lamentationes, im ursprünglichen Texte eigennamartiges *ădonāj* und *ădonāj jhwh* ganz gefehlt zu haben scheint. Wir glaubten diesen Sachverhalt daraus erklären zu sollen, daß die Aussprache *ădonāj* für *jhwh*, aus der das geschriebene eigennamartige *ădonāj* hervorgegangen zu sein scheint, eingeführt wurde, nachdem der Pentateuch als heilige Sammlung anerkannt war, und ehe Chronik und andere Ketubim in die heilige Sammlung aufgenommen waren.

[1] So Kautzsch, Artikel „Names“ in der Encyclopaedia Biblica, hrsggb. von Cheyne und Black, Bd. III, 1902, K. 3320, 4.

Zu erklären bleibt noch die Häufung der eigennamartigen *ădonāj* und *ădonāj jhwh* in den Prophetenschriften, die sich aus Verschreibung keinenfalls ableiten läßt.

Fünftes Kapitel

Redaktionelle Einsetzung von *ădonāj* für *jhwh* und in Verbindung mit *jhwh*

Allgemeines

Der Gebrauch von *ădonāj* oder *ădonāj jhwh* im Wert eines Namens ist einzelnen Schriften oder Gruppen von Schriften eigentümlich. Am deutlichsten in der eigennamartigen Anwendung von *ădonāj jhwh* (I Teil, S. 573 ff.) liegt, wie wir gesehen haben, in vielen Fällen Absichtlichkeit vor. Aus der Nichtbezeugung dieses *ădonāj jhwh* bei fast allen griechischen Übersetzern mit wenigen Ausnahmen, die einer späteren Zeit anzugehören scheinen, haben wir geschlossen, daß das *ădonāj jhwh* herrührt von Redaktoren des hebräischen Textes, die jünger waren als die älteren unter den Übersetzern (I Teil, S. 559 ff.). Ebenso besteht die Möglichkeit, daß auch der teilweise anscheinend auf Überlegung beruhende Gebrauch von einfachem *ădonāj* Redaktoren zuzusprechen ist, nur daß sich dafür ein Nachweis aus Septuaginta nicht erbringen läßt, da ihr κύριος nicht nur *jhwh*, sondern jedenfalls auch vokativisches *ădonāj* wiedergibt, also anscheinend auch außerhalb der Anrede einem *ădonāj* entsprechen könnte.

Um über die Frage nach der redaktionellen Herkunft der in eigennamartiger Anwendung gebrauchten beiden Formen zu einem abschließenden Urteil zu gelangen, bedarf es noch einer Untersuchung darüber, ob diese Entstehungsweise sich aus der Sachlage im hebräischen Texte wahrscheinlich machen läßt. Anderenfalls könnte noch immer als nicht ausreichend abgelehnt erscheinen die von anderer Seite vertretene Anschauung, daß die Absichtlichkeit im Gebrauch der beiden Namen auf ihre Herkunft von den Autoren verweise. Im folgenden soll deshalb abgesehen werden von allen Argumenten, die wir bisher vorgebracht haben für die spätere Entstehung des eigennamartigen *ădonāj* und *ădonāj jhwh* oder *jhwh ădonāj*, und voraussetzungslos danach gefragt werden, ob und inwieweit da, wo im Gebrauch dieser Namensformen Absichtlichkeit vorzuliegen

scheint, der Befund das Urteil ermöglicht, daß die Namen nicht den Autoren angehören, sondern Redaktoren. Die Nichtbezeugung der Namen in Septuaginta soll nur als Bestätigung des unabhängig von ihr Beobachteten zur Erwähnung kommen.

Es handelt sich aber — das muß vorangestellt werden, um die Art der nachfolgenden Darlegungen zu rechtfertigen — nicht sowohl darum, aus dem hebräischen Texte nachzuweisen, daß anscheinend auf Absicht beruhender Gebrauch des *ădonāj* oder *ădonāj jhwh* von Redaktoren herstammt, sondern nach allen bisherigen Beobachtungen nur darum, ob diese Annahme, die uns auf anderem Wege nahegelegt wurde, möglich und verständlich, vielleicht für eine Reihe von Fällen auch überzeugend ist. Dabei unterziehe ich das gesamte Material für *ădonāj* der Besprechung, auch solches, das für unsere Frage kein Resultat ergibt, um den Schein zu vermeiden, daß Stellen, die unserer Beurteilung nicht günstig zu sein scheinen, außer Betracht geblieben wären.

1 *koh āmar ădonāj jhwh, nĕ'um ădonāj jhwh* und *koh āmar jhwh ṣĕbā'ōt, nĕ'um jhwh ṣĕbā'ōt*

Ich bespreche zunächst den eigennamartigen Gebrauch von *ădonāj, ădonāj jhwh* und *jhwh ădonāj*, als ob es sich nur handelte um die Schreibung von Gottesnamen. Wir wir uns — was nicht unwichtig ist — deren Aussprache bei den Urhebern dieses Gebrauchs zu denken und zu erklären haben, wird sich erst zuletzt erwägen lassen.

An sich kann *ădonāj* überall Abschreiberversehen sein, entweder entstanden durch Schreibung von *ădonāj* für das an Stelle von *jhwh* gesprochene *ădonāj* oder durch Schreibung der Aussprache neben dem beibehaltenen *jhwh*. Fraglich ist nur, ob da, wo ein Abschreiberversehen wegen anscheinender Absichtlichkeit des Gebrauchs von *ădonāj* als ausgeschlossen erscheint, an den Autor oder an einen Redaktor zu denken ist. Darauf wird sich unsere Untersuchung zu richten haben. Da bestimmte Überlegung am deutlichsten hervortritt in der Art des Gebrauchs von *ădonāj jhwh*, empfiehlt es sich, mit der Besprechung dieser Form zu beginnen.

Zunächst könnte man etwa, wenn von Septuaginta abgesehen wird, in der Verbindung von *ădonāj jhwh* mit den Formeln *koh āmar* und *nĕ'um*, wie sie oben (I Teil, S. 573 ff.) als weitverbreitet dargestellt worden ist, eine fortschreitende Entwicklung erkennen wollen, die doch wohl

den Propheten selbst zugeschrieben werden müßte. Es kann so erscheinen, als hätte Amos (I Teil, S. 582, 1) mit dieser Ausdrucksweise den Anfang gemacht. Ihm wären gelegentlich Jesaja, Micha, Zephanja, Jeremia und Obadja gefolgt. Am konsequentesten wäre von Ezechiel *ădonāj jhwh* in diesen Formeln angewandt worden. Nur vereinzelt wieder hätten die exilischen und nachexilischen Autoren in Jesaja c. 40—66 den Doppelnamen so gebraucht (I Teil, S. 582, 2). Weit häufiger allerdings steht bei den letztgenannten in jenen Verbindungen einfaches *jhwh*, aber fast immer mit Hinzufügung von Epitheten; *jhwh* kommt in dieser Weise 35mal in Jes 40—66 vor[1]. Von den anderen nachexilischen Propheten wäre jene Anwendungsweise von *ădonāj jhwh* ganz aufgegeben worden.

Bei eingehender Beobachtung wird aber die Sachlage anders zu beurteilen sein. In jenem Gebrauch des *ădonāj jhwh* ist auffallend das Aufhören bei den nachexilischen unter den Kleinen Propheten, namentlich in Vergleichung damit, daß in exilischen und nachexilischen Stücken des Buches Jesaja diese Anwendung von *ădonāj jhwh* vorkommt. Die nachexilischen Kleinen Propheten ihrerseits haben statt dessen häufig die Verbindung von *koh āmar* und *nĕ'um* mit dem Namen *jhwh ṣĕbā'ōt*. Haggai gebraucht *koh āmar* 5mal, überall mit *jhwh ṣĕbā'ōt*, und wendet *nĕ'um* 6mal an mit *jhwh ṣĕbā'ōt*, 6mal mit einfachem *jhwh*[2]. Sacharja c. 1—8 hat *koh āmar* 17mal und einfaches *āmar* einmal mit *jhwh ṣĕbā'ōt*, 2mal *koh āmar* mit einfachem *jhwh* und hat *nĕ'um* 7mal mit *jhwh ṣĕbā'ōt*, 6mal mit *jhwh*[3]. Die Schrift Maleachi enthält einmal *koh āmar* mit *jhwh ṣĕbā'ōt* (1 4) und einmal *nĕ'um* mit *jhwh* (1 2). Das *ṣĕbā'ōt* ist in Haggai, Sacharja, Maleachi überall von Septuaginta B ausgedrückt, mit ganz wenigen Ausnahmen auch in S A Q $\mathfrak{H}^4$;

[1] *jhwh* mit *koh ā.*: 42 5 (*hā-ēl j.*); 43 1. 14. 16; 44 2. 6. 24; 45 1. 11. 14. 18; 48 17; 49 7. 8. 25; 50 1; 51 22 (*ădonajik j.*); 52 3; 56 1. 4; 65 8; 66 1. 12 (vgl. 57 15); *jhwh* mit *nĕ'um*: 41 14; 43 10. 12; 49 18; 52 5 bis; 54 17; 55 8; 59 20; 66 2. 17. 22.

[2] *jhwh ṣĕbā'ōt* mit *koh ā.*: 1 2. 5. 7; 2 6. 11 (mit *āmar* 2 7. 9); mit *nĕ'um*: 1 9; 2 4. 8. 9. 23 bis; *jhwh* mit *nĕ'um* 1 13; 2 4 bis. 14. 17. 23 ($\mathfrak{H}$ om. λεγει κς.).

[3] *jhwh ṣĕbā'ōt* mit *koh ā.*: 1 3. 4. 14. 17; 2 12; 3 7; 6 12; 7 9; 8 2. 4. 6. 7. 9. 14. 19. 20. 23; mit *āmar* 1 3; mit *nĕ'um*: 1 3. 16; 3 9. 10; 5 4; 8 6. 11; *jhwh* mit *koh ā.* 1 16; 8 3; mit *nĕ'um*: 1 4; 2 9. 10 bis. 14; 8 17. Sa 9—14 nur 2mal 13 2. 7 *jhwh ṣ.* mit *nĕ'um*; 5mal *jhwh* mit *nĕ'um*: 10 12; 11 6; 12 1. 4; 13 8 und einmal mit *koh ā.* 11 4 (vgl. I Teil, S. 583, 2).

[4] Fast überall durch κύριος παντοκράτωρ; nur Sa 1 3 κύριος τῶν δυνάμεων bis (1° S*$\mathfrak{H}$ u. 2° A Q κ. παντοκρατωρ, $\mathfrak{H}$ κυριος); 13 2 κύριος σαβαώθ (om. $\mathfrak{H}$, om. σαβ. A Q). Für einfaches *jhwh* $\mathfrak{M}$ κύριος παντοκράτωρ Sa 1 16 1° A; 8 3 S c. b. 17; 11 4. 6 A; 12 4. $\mathfrak{H}$, ausgenommen die angegebenen Stellen, überall κύριος παντοκράτωρ. Sangall (s. I Teil, S. 544, 1) in Ha (Sa fehlt) überall dominus omnipotens.

wir haben also keine Veranlassung, die Ursprünglichkeit zu bezweifeln.

Die nachexilischen Propheten haben den Gebrauch von *jhwh ṣĕbā'ōt* in jenen Verbindungen entlehnt von den älteren. Er kommt vor bei Amos, Jesaja, Nahum, Zephanja und vielleicht Jeremia. In Amos findet sich *jhwh ĕlohê ṣĕbā'ōt* oder *j. ĕ. ha-ṣĕbā'ōt* 3mal mit *nĕ'um*, einmal mit *koh āmar* und einmal mit *āmar*, im ganzen also 5mal, und zwar 3mal durch Septuaginta mit κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ gut bezeugt, worin παντοκράτωρ nach vielfachem Gebrauch in Septuaginta deutlich Wiedergabe von *ṣĕbā'ōt* ist. Das *jhwh ĕlohê (ha-) ṣĕbā'ōt* wird auch in anderen Verbindungen in Amos gebraucht, wo Septuaginta das *ṣĕbā'ōt* überall ausdrückt[1]; dieses war also dem Amos anscheinend geläufig. Viel häufiger allerdings als mit *jhwh ĕlohê (ha-)ṣĕbā'ōt* hat er einfaches *jhwh* in jenen beiden Verbindungen (I Teil, S. 582). In Jesaja c. 1—39 findet sich *jhwh ṣĕbā'ōt* einmal in Zusammenstellung mit *koh āmar*, 6mal in Verbindung mit *nĕ'um*, darunter 2mal in einem exilischen Stücke, einmal in ebendemselben Stücke *nĕ'um* mit einfachem *jhwh*. Die anderen 4 Belege sind anscheinend echt jesajanisch, wahrscheinlich auch der für *koh āmar* mit *jhwh ṣĕbā'ōt*. Der Name *jhwh ṣĕbā'ōt* ist unter allen 7 Stellen 5mal (4mal für die sicher oder möglicherweise jesajanischen Stellen) von Septuaginta mit κύριος σαβαώθ oder δεσπότης σαβαώθ wiedergegeben[2]. Häufiger ist sowohl mit *koh āmar* als mit *nĕ'um* einfaches *jhwh* verbunden (I Teil, S. 582). In anderen Zusammenstellungen ist *jhwh ṣĕbā'ōt* in Jes 1—39 sehr häufig. Die Sachlage ist also ungefähr dieselbe wie in Amos und *jhwh ṣĕbā'ōt* ebenso wie bei diesem als ein in jenen beiden Verbindungen dem Propheten gewohnter Gottesname zu beurteilen. Nahum hat 2mal, Zephanja einmal *nĕ'um* mit *jhwh ṣĕbā'ōt*, das an allen 3 Stellen von Septuaginta wiedergegeben ist; daneben bei Nahum einmal *koh āmar* und bei Zephanja 4mal *nĕ'um* mit einfachem *jhwh*[3].

---

[1] *jhwh ĕlohê ṣ.* oder *j. ĕ. ha-ṣ.* mit *nĕ'um* 3 13; 6 8 (om. B A Q Weing, κυριος [ο παντοκρατωρ] 𝔉). 14 (om. A Q 𝔉); *jhwh ĕ. ṣ.* mit *koh ā.* 5 16; mit *āmar* 5 27. Sonst noch *jhwh ĕ. ṣ.* oder *jhwh (ĕ.) ha-ṣ.* 4 13; 5 14. 15; 9 5. In LXX immer κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, nur 6 14 B κύριος τῶν δυνάμεων; Weing 5 27 dominus deus omnipotens.

[2] *koh ā. ădonāj jhwh ṣ.* 10 24 (κύριος σαβαώθ); *jhwh ṣ.* mit *nĕ'um*: 1 24 *hā-ādōn j. ṣ.* (B κύριος ὁ δεσπότης σαβ., S A Q Γ ο δεσπ. κυρ. σαβ.); 3 15 (= B v. 16 κύριος, Q[mg.] + ※ κυριος κυριος [πιπι πιπι] στρατειων); 14 22 (κύριος σαβ.). 23 (om. B S A Q Γ); 17 3 [4] (κύριος σαβ.); 22 25 (κύριος σαβ.); *nĕ'um j.* 14 22 (κύριος).

[3] *jhwh ṣ.* Na 2 14 (κύριος παντοκράτωρ, A Q κ. ο π., 𝔉 κ. [ο] θ. [ο παντο]κρατωρ);

Kompliziert ist die Sachlage in Jeremia, aber lehrreich für die Beobachtung von Erweiterung der Gottesnamen durch Herausgeber. Der Name *jhwh ṣĕbā'ōt* bzw. *jhwh ĕlohê ṣĕbā'ōt* ist 54mal zusammengestellt mit *koh āmar*, 8mal *jhwh ṣĕbā'ōt* bzw. *ha-melek j. ṣ.* oder *ădonāj j. ṣ.* mit *nĕ'um* neben einer sehr großen Zahl von Fällen, in denen *koh āmar* oder *nĕ'um* mit einfachem *jhwh* verbunden sind. Mit 7 Ausnahmen, wo LXX B κύριος παντοκράτωρ oder — so einmal (33 [40] 12) — κύριος τῶν δυνάμεων bietet, ist durch LXX BSA *ṣĕbā'ōt* nicht ausgedrückt[1]; dagegen gibt Q[mg.] mit wenigen Ausnahmen für alle 62 (54 + 8) Stellen zu κύριος den Zusatz τῶν δυνάμεων, häufig als α' σ' θ' oder einem Teile von ihnen angehörend. Das τῶν δυνάμεων ist demnach wahrscheinlich in allen Stellen, auch 33 (40) 12 B, hexaplarisch; es sind also wohl nicht 7, sondern nur 6 Fälle, in denen die ursprüngliche Septuaginta das *ṣĕbā'ōt* ausdrückte. Allem Anschein nach hat in den übrigen 55 oder 56 (54 + 8 — 7 oder — 6) Fällen des *jhwh ṣĕbā'ōt* ein Überarbeiter eines älteren dem Übersetzer vorliegenden Textes den Namen *jhwh* durch Zusatz des (*ĕlohê*) *ṣĕbā'ōt* feierlicher gemacht. Wenigstens wird dies für einen erheblichen Teil der betreffenden Stellen gelten; denn bei der Beschaffenheit der Übersetzung des Jeremia wäre nicht ausgeschlossen, daß sie in den Gottesnamen gelegentlich, wie auch sonst, gekürzt hat. Eine bestimmte Abneigung aber gegen die Wiedergabe von *ṣĕbā'ōt* hatte der Übersetzer nicht; denn in 18 Fällen, wo *jhwh ṣĕbā'ōt* bzw. *jhwh ĕlohê ṣ.* in anderen Verbindungen als mit *koh āmar* oder *nĕ'um* steht, ist *ṣĕbā'ōt* 7mal durch παντοκράτωρ zum Ausdruck gebracht[2]. Auch

3 5 (κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ); Ze 2 9 (κύριος τῶν δυνάμεων, Sangall [dn]s uirtu-[tum]). Einfaches *jhwh* Na 1 12; Ze 1 2. 3 (om. λεγει κ. θ). 10 (Sangall dominus deus); 3 8.

[1] *jhwh ṣ.* mit *koh ā.*: 6 6. 9; 7 3. 21; 9 6 (7). 14 (15). 16 (17); 11 22; 16 9; 19 3. 11. 15; 23 15. 16; 25 8. 27 (32 18). 28 (32 14). 32 (32 18); 26 (33) 18; 27 4 (34 3). 19 (34 16). 21; 28 (35) 2. 14; 29 (36) 4. 8. 17. 21. 25; 31 23 (38 22); 32 (39) 14. 15; 33 (40) 12; 35 (42) 13. 18. 19; 39 (46) 16; 42 (49) 15. 18; 43 (50) 10; 44 (51) 2. 11. 25; 46 (26) 25; 48 (31) 1; 49 7 (29 8). 35 (25 15); 50 (27) 18. 33; 51 (28) 33. 58. *jhwh ĕlohê ṣ.* mit *koh ā.*: 5 14; 35 (42) 17; 44 (51) 7; *nĕ'um jhwh ṣ.*: 8 3; 25 29 (32 14); 30 (37) 3; 49 26 (30 15); *nĕ'um ha-melek j. ṣ.*: 46 (26) 18; 48 (31) 15; 51 (28) 57; *nĕ'um ădonāj j. ṣ.* 49 (30) 5. Dafür LXX κύριος παντοκράτωρ 5 14; 23 16 (om. ουτως λ. κ. παντ. S Wirc); 25 27 (32 13); 32 (39) 14; 44 (51) 7; 51 (28) 57; κύριος τῶν δυνάμεων 33 (40) 12 (om. τ. δ. A*). In Cornills Jeremia-Kommentar (1905) finde ich keine Angabe darüber, nach welchem Prinzip er *ṣĕbā'ōt* beanstandet oder es unbeanstandet läßt; ich nehme an, nach metrischen Gesichtspunkten.

[2] 15 16 (Wirc dme omp); 31 34 (38 36); 32 18 (39 19); 33 (40) 11; 50 (27) 34; 51 (28) 5. 57. Außerdem 46 (26) 10 2° AQ τῷ κυρίῳ σαβαώθ (om. σαβ. B).

die von Septuaginta wiedergegebenen *ṣĕbā'ōt* gehören nicht alle dem Propheten Jeremia selbst an; sie stehen zum Teil in sicher oder doch vielleicht nichtjeremianischen Stücken. Jedenfalls aber ist anzunehmen, daß die Verbindung von *jhwh ṣĕbā'ōt* mit *koh āmar* und *nĕ'um* in den von Septuaginta bezeugten Stellen deren Vorlage angehörte, und die Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß dies in einzelnen Stellen auch von dem ursprünglichen Buche Jeremia gilt.

Deuterojesaja hat, wie schon angegeben (S. 74), in Verbindung mit *koh āmar* und *nĕ'um* eine reiche Variation feierlicher und gehäufter Gottesnamen, darunter nach *koh āmar* einmal (44 6) *jhwh ṣĕbā'ōt* (θεὸς σαβαώθ, Γ θ. Ισραηλ); einmal (45 13) findet sich alleinstehendes *āmar* mit *jhwh ṣĕbā'ōt* (κύριος σαβαώθ).

In den Nebi'im rischonim, die nur 2mal, beide Male in Prophetenworten, *jhwh ṣĕbā'ōt* in Verbindung mit *koh āmar* enthalten, niemals mit *nĕ'um*, ist der Gottesname für beide Stellen durch Septuaginta bezeugt: I Rg 15 2 κύριος σαβαώθ (Luc κ. παντοκρατωρ); II Rg 7 8 κύριος παντοκράτωρ; die zweite Stelle ist übernommen worden von der Chronik I 17 7 (κύριος παντοκράτωρ). An der Ursprünglichkeit der Formel ist hier nicht zu zweifeln.

Überhaupt ist der Gebrauch des Namens *jhwh ṣĕbā'ōt* in Verbindung mit jenen beiden Ausdrücken nach der vielfachen Bezeugung durch Septuaginta in Jesaja, Jeremia, Amos, Nahum, Zephanja, Regum und Chronik als den Vorlagen der Übersetzer angehörend anzusehen und darf danach den Autoren zugeschrieben werden. Der von den älteren Propheten nur selten angewandte Ausdruck ist in der Nachahmung einzelner nachexilischer Propheten gehäuft worden. Jedenfalls ist der Gebrauch von *jhwh ṣĕbā'ōt* in Verbindung mit den Formeln *koh āmar* und *nĕ'um* nach dem Dargelegten als altprophetisch anzusehen.

Danach ist es verständlich, wenn Herausgeber des Prophetentextes das einfache *jhwh* neben *koh āmar* und *nĕ'um* nicht feierlich genug fanden, und wenn sie, die Editoren der verschiedenen Bücher in verschiedener Vollständigkeit, *jhwh* durch einen Zusatz verstärken zu sollen glaubten. In Jeremia haben wir an Septuaginta beobachtet, wie dies durch Vermehrung des *jhwh ṣĕbā'ōt* bewerkstelligt wurde. Den Herausgebern anderer Bücher erbot sich als einfachste Verstärkung bei der Lesung von *jhwh* als *ădonāj* die Wiederholung mit geschriebenem *ădonāj*, wodurch dem Texte nicht Willkürliches hinzu-

gefügt wurde. Sie konnten sich diese Hinzufügung um so eher erlauben, als, wie wir zu sehen glaubten (I Teil, S. 591 ff.), im Vokativ das für ihn durch Septuaginta vielfach bezeugte *ădonāj jhwh* in allen drei Abteilungen des Kanons von jeher gebräuchlich war. Die Hinzusetzung etwa von *ṣĕbā'ōt* wird für das Buch Ezechiel auch deshalb untunlich erschienen sein, weil es *jhwh ṣĕbā'ōt* niemals gebraucht.

Daß *ădonāj jhwh* in der Verbindung mit *koh āmar* und *nĕ'um* nicht den Autoren angehört, wird durch den Sprachgebrauch in Pentateuch, Nebi'im rischonim und Chronik wahrscheinlich gemacht. Die oben (S. 59) dargelegte Beobachtung nämlich, daß *ădonāj jhwh* in der Chronik ganz, im Pentateuch in referierender Rede fehlt, in den Nebi'im rischonim mit einer einzigen Ausnahme (III Rg 2 26), die einer Korrektur bedürftig erscheint (I Teil, S. 520), ebenfalls in referierender Rede nicht vorkommt, gilt speziell dem in diesen Büchern nicht seltenen Gebrauch von *koh āmar* in Verbindung mit einem Gottesnamen. Diese Wendung kommt im Pentateuch 10mal vor, 5mal verbunden mit einfachem *jhwh*, 2mal mit *jhwh ĕlohê jiśrā'ēl* und 3mal mit *jhwh ĕlohê hā-'ibrīm*[1], in den Nebi'im rischonim 28mal mit *jhwh*, 13mal mit *jhwh ĕlohê jiśrā'ēl*, einmal mit *jhwh ĕlohê dāwid*[2] und 2mal mit *jhwh ṣĕbā'ōt* (S. 77). Der in diesen Büchern seltene Ausdruck *nĕ'um* kommt im Pentateuch mit keinem anderen Gottesnamen vor als mit einfachem *jhwh*, in den Nebi'im rischonim 5mal mit *jhwh* und einmal mit *jhwh ĕlohê jiśrā'ēl*[3]. Die Chronik verbindet fast überall in Wiedergabe alter Quellen *koh āmar* 8mal mit *jhwh*, 2mal mit *jhwh ĕlohê jiśrā'ēl* und je einmal mit *jhwh ĕlohê dāwīd*, mit *jhwh ṣĕbā'ōt* und mit *hā-ĕlohīm* und hat nach *nĕ'um* einmal *jhwh*[4]. Das *hā-ĕlohīm* steht in einem Bericht, der sich in Regum nicht findet; der Chronist gebraucht hier, wohl unabhängig von einer Vorlage, den bei ihm beliebten

[1] *jhwh* Ex 4 22; 7 17. 26; 8 16; 11 4; *j. ĕlohê jiśrā'ēl* Ex 5 1; 32 2. 7; *j. ĕlohê hā-'ibrīm* Ex 9 1. 13; 10 3.

[2] *jhwh* Rg I 2 27; II 7 5; 12 11; 24 12; III 12 24; 13 2. 21; 20 18. 14. 28. 42; 21 19 bis; 22 11; IV 1 4. 6. 16; 2 21; 3 16 17; 4 43; 7 1; 9 3. 12; 19 6. 32; 20 1; 22 16; *j. ĕlohê jiśrā'ēl* Jos 7 13; 24 2; Ju 6 8; Rg I 10 18; II 12 7; III 11 31; 14 7; 17 14; IV 9 6; 19 20; 21 12; 22 15. 18; *j. ĕlohê dāwid* IV Rg 20 5.

[3] *jhwh* Ge 22 16; Nu 14 28; Rg I 2 30 2°; IV 9 26 bis; 19 33; 22 19; *j. ĕlohê jiśrā'ēl* I Rg 2 30 1°.

[4] *koh ā.* mit *jhwh* I 17 4 (= II Rg 7 5); 21 10 (= II Rg 24 12). 11; II 11 4 (= III Rg 12 24); 12 5; 18 10 (= III Rg 22 11); 20 15; 34 24 (= IV Rg 22 16); mit *j. ĕlohê jiśrā'ēl* II 34 23 (= IV Rg 22 15). 26 (= IV Rg 22 18); mit *j. ĕlohê dāwīd* II 21 12; mit *j. ṣĕbā'ōt* I 17 7 (= II Rg 7 8); mit *hā-ĕlohīm* II 24 20; *nĕ'um jhwh* II 34 27 (= IV Rg 22 19).

(I Teil, S. 344f.) Gottesnamen. In den anderen Ketubim kommen die Wendungen *koh āmar* und *nĕ'um* mit einem Gottesnamen nicht vor, ausgenommen *nĕ'um jhwh* Ps 110 1.

Im Pentateuch handelt es sich bei diesen Wendungen fast immer um Aussprüche von Mose oder von ihm und Aaron, nur bei *nĕ'um jhwh* 2mal um direkte Rede Jahwes oder des Engels Jahwes (Ge 22 16; Nu 14 28), in den Nebi'im rischonim 2mal um Aussprüche Josuas (Jos 7 13; 24 2), sonst immer (im ganzen 48mal) um solche von Propheten, ebenso in Chronik immer um Prophetenworte, nur einmal um den Ausspruch eines vom Gottesgeist inspirierten Leviten und einmal eines Priesters (II 20 15; 24 20). Die Wendungen werden also in allen diesen Schriften großenteils in derselben Weise gebraucht wie in den Nebi'im acharonim, und zwar speziell, ebenso wie in diesen, 2mal in den Nebi'im rischonim für die Prophetenrede (einmal bestätigt durch die Wiederholung in Chronik) *koh āmar* mit *jhwh ṣĕbā'ōt* (S. 77), aber niemals eine dieser Formeln, wie so oft in den Prophetenschriften, mit *ădonāj jhwh*. Da nun die Nebi'im rischonim sich nach der Entstehungszeit der hier in Betracht kommenden Quellenschriften größtenteils mit den Nebi'im acharonim zeitlich berühren, so erregen die von ihnen in Verbindung mit *koh āmar* und *nĕ'um* gebrauchten Gottesnamen Bedenken gegen das in den Nebi'im acharonim für diese Formeln angewandte *ădonāj jhwh*. Bei den Autoren ist es dem Anschein nach nur Brauch gewesen, in Verbindung mit *koh āmar* und *nĕ'um* den Namen *jhwh* gelegentlich durch Hinzufügung von *ĕlohê jiśrā'ēl* oder *ṣĕbā'ōt* zu verstärken. Der erste dieser beiden Zusätze ist vereinzelt in allen drei Abteilungen des Kanons bezeugt, der zweite in beiden Abteilungen der Nebi'im und unter den Ketubim von der Chronik in einem aus älterer Quelle entnommenen Referat. Dieser Ausdrucksweise ist, wie es nach allem scheint, von Herausgebern der Nebi'im acharonim der gleiche Gebrauch von *ădonāj jhwh* nachgebildet worden.

Die Septuaginta bestätigen diese Vermutung: sie haben, wie wir sahen, das *jhwh sĕbā'ōt* in jener Anwendungsweise meist wiedergegeben, von *ădonāj jhwh* und dem seltenen *jhwh ădonāj* in derselben Anwendungsweise hat dagegen anscheinend der ursprüngliche Septuaginta-Text das *ădonāj* nicht ausgedrückt mit Ausnahme des Übersetzers von Ez 40—48 und anscheinend des Übersetzers von Obadja, Zephanja und (für *jhwh ădonāj*) Habakuk. Die Beurteilung dieser

Ausnahmen wird besser auf den Schluß der Besprechung zu verschieben sein.

Besonders für Haggai, Sacharja, Maleachi fanden wir (S. 74 f.) das *jhwh ṣĕbā'ōt* in jenen Verbindungen von Septuaginta fast ausnahmslos wiedergegeben. Wenn es auch in den anderen Büchern für die Wiedergabe des *jhwh ṣĕbā'ōt* oder *jhwh ĕlohê ṣĕbā'ōt* ähnlich liegt, dagegen die Entsprechung für *koh āmar ădonāj jhwh* und *nĕ'um ădonāj jhwh* auch in denselben Handschriften fast überall wechselt zwischen dem Ausdruck als Doppelname — κύριος κύριος oder κύριος ὁ θεός — und dem einfachen κύριος, so ist das anzusehen als ein Zeichen dafür, daß *jhwh ṣĕbā'ōt* in jenen Verbindungen allen Stadien des Septuaginta-Textes unverändert vorlag, die Schwankungen zwischen einfachem κύριος und dem Doppelnamen κύριος κύριος oder κύριος (ὁ) θεός dagegen hinweisen auf zwei zeitlich auseinanderliegende Formen des hebräischen Textes, eine mit einfachem *jhwh* und eine andere mit dem Doppelnamen *ădonāj jhwh*.

Wo *ădonāj jhwh* in referierender Rede in anderen Verbindungen als mit *koh āmar* oder *nĕ'um* steht, läßt sich ein bestimmtes Prinzip der Anwendung kaum erkennen. Überall aber fanden wir den Doppelnamen gebraucht in einer Weise, welche die Absicht einer Feierlichkeit der Benennung oder einer Betonung der Herrenstellung zweifellos macht (I Teil, S. 583). Hier haben wir nicht, wie in der alten Anwendung von *jhwh ĕlohê jiśrā'ēl* und *jhwh ṣĕbā'ōt* in Verbindung mit *koh āmar* und *nĕ'um* einen Anhaltspunkt, um das *ădonāj jhwh* als nicht den Autoren angehörend zu beurteilen. Es besteht aber die Möglichkeit, daß ebenso wie dort der Doppelname zu einer beabsichtigten Betonung von Redaktoren gesetzt worden ist. Diese Annahme wurde uns dadurch nahegelegt, daß im ursprünglichen Septuaginta-Text von allen diesen *ădonāj jhwh* das *ădonāj* anscheinend nicht zum Ausdruck kam.

Daß wirklich für *ădonāj jhwh* — mit den oben genannten wenigen Ausnahmen, wo es in anscheinend ursprünglichem Septuaginta-Text bezeugt ist — überall, wo eigennamartige Anwendung vorliegt, an Redaktoren zu denken ist, wird sich uns bestätigen, wenn wir weiter die Verteilung des Gebrauchs von *ădonāj jhwh* zusammen mit der von einfachem *ădonāj* ins Auge fassen.

2 Die Verteilung von eigennamartigem *ădonāj* und *ădonāj jhwh* auf die einzelnen Schriften

Zunächst wird nach der Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit der Herkunft von alleinstehendem *ădonāj* aus redaktioneller Überarbeitung zu fragen sein. Ebenso wie Hinzufügung von *ădonāj* zu *jhwh* läßt sich Ersetzung von *jhwh* durch geschriebenes *ădonāj* als von Redaktoren herrührend denken. Nachdem einmal, wie wir wahrscheinlich zu machen versucht haben (S. 58), *ădonāj* in eigennamartiger Anwendung aufgekommen war durch irrtümliche Schreibung statt des nur zu sprechenden *ădonāj* (יְהוָה), können Redaktoren auf Grund der Annahme einer gewissen Gleichwertigkeit des geschriebenen *ădonāj* mit dem für *jhwh* gesprochenen sich für berechtigt gehalten haben, nach ihrem Gutdünken geschriebenes *ădonāj* als für den Zusammenhang besonders passend einzusetzen für ursprüngliches *jhwh*.

In den meisten Fällen läßt sich die Frage, ob alleinstehendes *ădonāj*, das in einzelnen unter den Nebi'im acharonim, besonders in Jesaja, in auffallender Häufigkeit vorkommt (s. Tabelle S. 60) und uns hier nicht bloßer Schreibfehler zu sein schien (S. 70), aufzufassen ist als von Redaktoren mit Überlegung eingesetzt für ursprüngliches *jhwh*, nur beantworten nach vorangehender Erledigung der anderen Frage, ob, abgesehen von jenen auffallenden Häufungen, ein Unterschied des Sinnes, den man mit beiden Namen verband, in ihrem Gebrauch zu beobachten ist. Wenn *ădonāj* den Autoren angehört, so konnte es unter ihnen solche geben, die eine rein stilistische Vorliebe für diesen Namen hatten. Wenn aber Herausgeber *jhwh* durch geschriebenes *ădonāj* ersetzten, so ist anzunehmen, daß sie einen bestimmten Grund gehabt haben, der ihnen an der betreffenden Stelle *ădonāj* passender erscheinen ließ als *jhwh*. Eine derartige Unterscheidung könnte an sich selbstverständlich ebensogut den Autoren angehören als den Redaktoren. Deshalb ist darin keinenfalls ein Anzeichen zu finden für die Herkunft von Redaktoren. Wohl aber ist sie für diese Herkunft als notwendig vorauszusetzen, denn ohne sie hätte zur Änderung keine Veranlassung bestanden.

In Ezechiel glaubten wir *ădonāj* als Namen dem Volk Israel in den Mund gelegt zu finden deshalb, weil der besonders heilige Name *jhwh* nicht entweiht werden sollte durch den Gebrauch von seiten

des seinem Gott widerstrebenden Volkes (I Teil, S. 578). Ob dabei eher an den Propheten als — wie wir es getan haben — an einen Redaktor zu denken sei, ist eine Sache des Geschmacks, über die sich nicht entscheidend urteilen läßt. Aber die hier anscheinend vorliegende Reflexion ist eine Ausnahme, der ich keine vollkommen entsprechende Dublette an die Seite zu stellen weiß.

In den meisten Fällen jedenfalls läßt sich die Ersetzung von *jhwh* durch geschriebenes *ădonāj* als durch einen Redaktor vollzogen nur dann verstehen, wenn er diesen Namen als einen bedeutsamen Titel anwenden oder damit eine andere Nuance oder Seite des Gottesbegriffs ausdrücken wollte als mit dem Eigennamen *jhwh*. Es ist also voranzustellen eine Untersuchung darüber, ob sich überhaupt im Gebrauch von *ădonāj* und *jhwh* eine derartige Unterscheidung beobachten läßt. Das kommt nicht nur für die Bücher in Betracht, in denen mehrfaches oder gehäuftes *ădonāj* vorliegt, sondern auch für seinen vereinzelten Gebrauch.

Eine bewußte Unterscheidung von *ădonāj* und *jhwh* im Gebrauch als Namen konnte wohl nur darauf beruhen, daß *ădonāj* im Sinne von „Herr" aufgefaßt wurde als eine Bezeichnung der Würde oder der Macht, der Eigenname *jhwh* als eine Bezeichnung des Wesens. Für *ădonāj* im Vokativ ist der Wert als Würdebezeichnung oder Titel fraglos vorliegend. Hier ist *ădonāj* mehrfach deutlich durch Septuaginta bezeugt, und gegen diese Anwendung von אדני bestehen bei der Aussprache *ădonī* keinerlei sprachliche Bedenken (I Teil, S. 592 f.; S. 34). Fraglich ist nur, wie es mit den anderen Kasus liegt. Auch um diejenigen Fälle, wo *ădonāj* in referierender Rede aufzufassen ist in dem Sinne „mein Herr", handelt es sich für uns nicht, da hier ebenfalls der Wert als appellative Bezeichnung der Herrenstellung evident und bei dieser Auffassung die Ursprünglichkeit unanfechtbar ist (I Teil, S. 597 f.). Hier ist allein von solchen *ădonāj* in referierender Darstellung zu reden, in welchen das Suffix im Wert eines Pronominalsuffixes nicht in Betracht kommt. Nur in einzelnen Fällen ist hier im Gebrauch von *ădonāj* eine bestimmte Absicht zu erkennen.

An den meisten Stellen kann es zunächst scheinen, als käme allerdings *ădonāj* im Unterschied von *jhwh* vorzugsweise da zur Anwendung, wo Jahwe mit einer Art Titulatur genannt werden soll. Der Name *ădonāj* findet sich häufiger im Subjektsnominativ als im Genitiv und Akkusativ und in Verbindung mit Präpositionen, und

kann gerade im Subjektsnominativ gelten als feierliche Einführung des redenden oder auch handelnden Jahwe mit einer Würdebezeichnung. Unter 79 Stellen, wo *ădonāj* nicht in der Anrede steht (s. Tabelle S. 60), ist es 23mal Subjektsnominativ in den Nebi'im und ebenso oft in den Ketubim. Das ist aber kaum etwas für diesen Namen Charakteristisches; denn in referierenden Aussagen von der Gottheit wird überall der Subjektsnominativ vorwiegen; jedenfalls liegt es so bei *jhwh.* In anderen Kasus könnte man etwa an eine Betonung der Hoheit Jahwes denken. So z. B. wenn *et-ădonāj* gebraucht wird für das Objekt des Schauens in der Vision bei Amos (9 1) und Jesaja (6 1; Var. יהוה). Aber III Rg 22 19 heißt es von der Vision des Micha ben Jimla: *rā'ītī et-jhwh.* Die Setzung von *ădonāj* als Genitiv könnte beabsichtigt sein Jes 6 8, wo von dem erschreckenden Hören der Stimme Jahwes geredet wird. Bedeutsam könnte ferner in dem Akkusativ *ădonāj* die Benennung „Herr" sein IV Rg 19 23 (Variante יהוה) = Jes 37 24, wo von dem Außerordentlichen der Schmähung Jahwes durch Sanherib die Rede ist. Auch Ma 1 14 läßt sich ein Beabsichtigtsein des Ausdrucks finden in der Aussage, daß man es wagt, dem „Herrn" (*la'donāj,* Variante ליהוה) ein verderbtes Opfer darzubringen. In allen diesen Fällen läßt sich exegetisch nicht entscheiden, ob der mit dem Gottesnamen *ădonāj* etwa beabsichtigte Sinn vom Autor oder von einem Redaktor in das Wort gelegt wurde.

Daneben wird *ădonāj* gebraucht, wo es nicht auf eine Bezeichnung der Würde oder Herrenstellung Jahwes ankommt, sondern dieser seinem Wesen nach bezeichnet werden soll. Im Genitiv kommt *ădonāj* in den Nebi'im 8mal, in den Ketubim 4mal vor. Damit wird etwas charakterisiert als Jahwes Eigentum; es ist also von der Person der Gottheit die Rede, die doch am einfachsten mit dem Namen *jhwh* bezeichnet sein würde. Das ist z. B. deutlich der Fall, wenn, neben der eben erwähnten, vielleicht anders zu beurteilenden, Verbindung mit *ḳōl* „Stimme" (Jes 6 8) der Name *ădonāj* gebraucht wird, wo von dem Angesicht (Lam 2 19; Var. יהוה) oder den Augen (III Rg 3 10; Var. יהוה), von dem Heiligtum (Lam 2 20) oder dem Tische der Gottheit (Ma 1 12 [1]) die Rede ist; vgl. neben *šulḥan ădonāj* Ma 1 12 ebenda v. 7 *šulḥan jhwh.* Besonders auffallend ist Ps 90 17

[1] Mandelkern s. v. שֻׁלְחָן für Ma 1 12 (soviel ich sehe, ohne Rechtfertigung durch eine Variante) שֻׁלְחַן יְיָ; s. v. אדני richtig שֻׁלְחַן אֲדֹנָי.

die Bezeichnung der Huld Jahwes mit *noʿam ădonāj*, wo allerdings die Lesung *ădonāj* oder *jhwh* streitig ist (I Teil, S. 511, 2). Für die Beurteilung aller dieser Fälle ist zu beachten, daß vereinzelt *ădonāj* vorkommt in Verbindungen, für die sonst konstant gebraucht wird *jhwh*, z. B. III Rg 3 15 *ărōn bĕrīt-ădonāj* (Var. יהוה). Dasselbe gilt für die Ausdrücke *pĕnê*, *ʿênê*, *ḳōl* in der seltenen Verbindung mit *ădonāj*, auf die soeben hingewiesen wurde. Gar keine Veranlassung, *ădonāj* und nicht *jhwh* zu setzen, ist da ersichtlich, wo es sich mit Anwendung des ersten Namens um ein Schreien zu Gott (Lam 2 18), eine Zuwendung zu ihm (Da 9 3), ein Gedenken an ihn (Ne 4 8) handelt, oder wo davon geredet wird, daß Gottes das Erbarmen ist (Da 9 9 *laʿdonāj*; Var. ליהוה).

Eine bestimmte Entscheidung über die Angemessenheit des Gebrauchs von *ădonāj* oder von *jhwh* ist in allen diesen Fällen kaum möglich; denn es liegt in der Regel nicht an dem Inhalt einer Aussage, sondern an der Stimmung des Redenden, ob er von Gott mit seinem Eigennamen oder mit einer Würdebezeichnung spricht, und eine Feststellung des ursprünglichen Gottesnamens entzieht sich dann der exegetischen Ermittelung. Jedenfalls könnte an sämtlichen Stellen für *ădonāj* ebensogut *jhwh* gebraucht sein, und es steht demnach, wenn die Belege für *ădonāj* vereinzelt beurteilt werden, anscheinend nichts der Annahme im Wege, daß *ădonāj* überall auf Abschreiberversehen beruht[1], aber auch nichts der anderen, daß es vom Autor stammt, der eine stilistische Vorliebe für *ădonāj* gehabt oder mit den Gottesnamen je nach einer besonderen Stimmung gewechselt hätte. Darf aber für einzelne Fälle — was sich jedenfalls nicht in Abrede stellen läßt — vermutet werden, daß die Wahl des Namens *ădonāj* mit Überlegung getroffen worden ist, so kann diese Überlegung ebensogut auf der Seite eines Redaktors als auf der des Autors gesucht werden. Ob das eine oder das andere zutreffend sei, und damit über die Herkunft des alleinstehenden *ădonāj*, läßt sich aus den verschiedenen Belegen, wenn man sie in der Vereinzelung beurteilt, im allgemeinen (etwa die oben erwähnten *ădonāj* in Ezechiel ausgenommen, s. S. 81 f.) auf exegetischem Wege nichts ermitteln.

[1] Keine Ausnahme bildet die parallele Nebeneinanderstellung von *ădonāj* und *jhwh* Jes 3 17; 49 14; s. dazu I Teil, S. 508. Ps 30 (29) 9 (Var. יהוה) ließe sich ebenso beurteilen wie Jes 3 17; aber s. I Teil, S. 513.

Wohl aber ist es notwendig, die Frage zu stellen, ob etwa das Vorkommen oder Nichtvorkommen in einzelnen Büchern auf Herkunft des *ădonāj* aus einer Eigentümlichkeit bestimmter Autoren verweist. In Beantwortung dieser Frage bespreche ich neben dem einfachen *ădonāj* auch den Doppelnamen *ădonāj jhwh*. Ich tue es, ohne darauf Rücksicht zu nehmen, daß uns in der Untersuchung über *ădonāj jhwh* in Verbindung mit *koh āmar* und *nĕ'um* (S. 73 ff.) ein großer Teil der *ădonāj jhwh* erschienen sind als eine später eingetragene Nachahmung des alten Gebrauchs von *jhwh ĕlohê jiśrā'ēl* und *jhwh ṣĕbā'ōt* in diesen Verbindungen. Es wäre denkbar, daß, was wir dort beobachten zu können glaubten, aufgewogen wird durch den stärkeren Eindruck der Betrachtung unter einem anderen Gesichtspunkt.

In der Chronik glaubten wir im Fehlen des *ădonāj jhwh* der Anrede Absicht des Autors erkennen zu sollen (S. 65 f.). Dagegen weiß ich Anzeichen, die positiv auf die Intention eines Autors im Gebrauch des eigennamartigen *ădonāj*, sei es des einfachen, sei es des mit *jhwh* verbundenen, hinwiesen, nicht anzuführen. Ich gebe zunächst Beobachtungen über das Fehlen von *ădonāj* in bestimmten Schriften, die seinen Gebrauch in anderen Schriften als bedeutsam erscheinen lassen könnten.

Das gänzliche Fehlen von alleinstehendem eigennamartigen *ădonāj* in Jeremia ist nicht so bemerkenswert, wie man auf den ersten Blick annehmen möchte. Auch für den Vokativ fehlt *ădonāj*[1], während nicht selten *jhwh* im Vokativ gebraucht ist[2]. Das Fehlen beruht aber schwerlich auf einer Abneigung des Autors — mag man nun an Jeremia oder an den ersten Zusammensteller seines Buches denken — gegen die Benennung Gottes mit *ădonāj*, da *ădonāj jhwh* für den Vokativ mehrmals durch Septuaginta bezeugt ist (I Teil, S. 522 f.), also als ursprünglich in dem einen oder dem anderen Sinn angesehen werden darf. Höchstens könnte demnach als schriftstellerische Eigentümlichkeit in Betracht kommen der Gebrauch des Doppelnamens statt des einfachen *ădonāj*. Aber die Vermeidung von einfachem *ădonāj* im Vokativ ist nichts speziell für das Buch Jeremia Charakteristisches;

[1] Vgl. übrigens Jer 15 11 LXX I Teil, S. 506 f.

[2] *jhwh*: 10 6. 23. 24; 11 5; 12 1. 3; 14 9. 20; 15 15; 16 19; 17 13. 14; 18 19. 23; 20 7; 31 7; 51 62; *j. ṣĕbā'ōt*: 11 20 (κύριε); 20 12 (κύριε); *j. ĕlohênū*: 14 22 (κύριε, Q [mg.] α′ σ′ ※ ο θεος ημων); *j. ĕlohê ṣĕbā'ōt*: 15 16 (κύριε παντοκράτωρ, Q [mg.] σ′ ※ [κυριε] ο θεος [π.]).

denn für den Vokativ kommt in allen Prophetenschriften *ădonāj* nur 2mal bei Jesaja (I Teil, S. 506), dagegen *ădonāj jhwh* noch 5mal bei Ezechiel (I Teil, S. 525) und 2mal bei Amos (I Teil, S. 524) vor. Daß überhaupt beide Namen im Vokativ selten sind, ist nicht befremdlich, da Anrede an Jahwe bei den Propheten, Jeremia ausgenommen, überhaupt wenig gebräuchlich ist. Wo sie aber vorkommt, wird, abgesehen von den eben angeführten wenigen Stellen mit *ădonāj* und *ădonāj jhwh*, sonst immer *jhwh* gebraucht, nur vereinzelt *ĕlohaj* und einmal *ĕlohê jiśrā'ēl*[1]. Am Vokativ läßt sich also eine Liebhaberei einzelner Autoren für *ădonāj* oder auch eine Abneigung gegen seinen Gebrauch nicht erkennen.

Daß Buch Jeremia *ădonāj* auch in referierender Rede nicht hat, kann gegenüber den Büchern Jesaja, Ezechiel, Amos und etwa Maleachi auffallend erscheinen. Jesaja enthält es 21mal, Ezechiel 5mal, Amos 4mal und die kleine Schrift Maleachi 2mal (I Teil, S. 503 f.). Dagegen kommt in den Propheten Hosea, Joel, Obadja, Jona, Micha, Nahum, Habakuk, Haggai, Sacharja mit zusammen 54 Kapiteln (gegenüber 52 Kapiteln Jeremia) *ădonāj* nur je einmal bei Micha und Sacharja (I Teil, S. 503, 3) in referierender Rede vor. Mit dieser Statistik würde sich vertragen die Annahme, daß in den wenigen *ădonāj* der eben genannten Kleinen Propheten ein Abschreiberversehen vorliegt. Der Text des Buches Jeremia wäre dann in diesem Punkte — wenn man auch hier an Abschreiberversehen denken darf — nur um weniges noch besser überliefert als der Text jener Kleinen Propheten. Stilistische Abneigung gegen *ădonāj* nämlich kommt für den Autor des Buches Jeremia kaum in Betracht mit Rücksicht auf die im masoretischen Texte vorliegenden 5 vokativischen *ădonāj jhwh* und 9 *ădonāj jhwh* in referierender Rede. Nach allem ist in dem Fehlen von einfachem *ădonāj* in Jeremia eine Besonderheit des Autors nicht zu erkennen.

Weit eher könnte eine individuelle Eigentümlichkeit darin ge-

[1] Im Buch Jesaja kommt *jhwh* als Vokativ nur in nichtjesajanischen Stücken vor und meist anderen, die redend eingeführt sind, in den Mund gelegt, so in Rede Israels 12 1; 26 11. 12. 15. 16. 17; in Worten Hiskias 37 16 (*j. ṣĕbā'ōt ĕlohê jiśrā'ēl*). 17 bis. 18. 20; 38 3; in Rede des Propheten selbst 25 1; 33 2; 63 16. 17; 64 7. 8. 11. Im Munde der Propheten ferner: Ho 9 14; Joel 1 19; 4 11; Jon 2 7; 4 2. 3; Ha 1 2. 12 bis; 3 2 bis. Dagegen Joel 2 17 in Rede der Priester; Jon 1 14 bis der Schiffer. Der Vokativ *jhwh ĕlohaj* Jon 2 7 in Rede des Propheten; *ĕlohaj* im Munde des Volkes Ho 8 2 (ὁ θεός); *ĕlohê jiśrā'ēl* als Vokativ Jes 45 15 in Rede des Propheten.

funden werden, daß in Hosea sowohl einfaches *ădonāj* als *ădonāj jhwh* gar nicht vorkommt, da Hosea unter den älteren Kleinen Propheten der umfangreichste ist. Aber das Fehlen von *ădonāj jhwh* hängt doch damit zusammen, daß bei ihm von den beiden Formeln *koh āmar* und *nĕ'um*, mit denen verbunden *ădonāj jhwh* am meisten gebraucht ist, die erste überhaupt nicht vorkommt und die zweite nur sehr selten, immer mit einfachem *jhwh* (2 15. 18. 23; 11 11). Trotzdem bleibt das Fehlen von *ădonāj jhwh* in diesen Fällen auffallend in Verbindung mit dem vollständigen Nichtgebrauch des einfachen *ădonāj*. Aber auf eine charakteristische Ausdrucksweise des Autors weist die rein negative Beobachtung nicht mit Sicherheit hin.

Für die Priesterliche Schrift des Pentateuchs kann das gänzliche Fehlen eines *ădonāj* als schriftstellerische Eigentümlichkeit[1] nicht geltend gemacht werden. In den anderen Quellenschriften des Pentateuchs kommt nämlich *ădonāj* nur vor als Anrede in dem vertraulichen persönlichen Verkehr der Väter und des Mose mit Jahwe, *ădonāj jhwh* in derselben Weise und ferner in liturgischen Formeln des Deuteronomiums (I Teil, S. 494). Beides, jene Art des Verkehrs und diese Formeln, sind der Priesterlichen Schrift fremd; sie hatte also nicht dieselbe Gelegenheit wie die anderen Quellenschriften, vokativisches *ădonāj* zu gebrauchen. Außerhalb der Anrede kommt *ădonāj* auch in den anderen Pentateuchquellen — abgesehen von der verderbten Stelle Nu 14 47 (I Teil, S. 494) — nicht vor.

Wenn wir von diesen nicht entscheidenden negativen Beobachtungen übergehen zu dem positiven Gebrauch des *ădonāj*, so könnte man geneigt sein, als eine schriftstellerische Eigentümlichkeit anzusehen sein gehäuftes Vorkommen in Psalm 68. Dieser Psalm hat einfaches *ădonāj* im Wert eines Eigennamens 6mal, einmal als Epitheton zu *jhwh*. Der wiederholte Gebrauch des Namens läßt sich aber noch anders erklären als aus stilistischer Liebhaberei des Autors. Für ליהוה אדני v. 21 (Var. לי׳ אלהים) hat LXX B τοῦ κυρίου (I Teil, S. 590), scheint also entweder *ădonāj* oder *jhwh* nicht gelesen zu haben, und das außergewöhnliche nachgestellte *ădonāj* (ליהוה א׳ sonst niemals) ist wohl Dittographie für *jhwh*, das *ădonāj* gelesen wurde. Ein unachtsamer Abschreiber, dem dieses אדני zuzuschreiben wäre, mag überhaupt zwischen יהוה, das er mit *ădonāj* aussprach, und אדני nicht

[1] Dies scheint DALMAN, Adonaj [I Teil, S. 3, 2], S. 34 anzunehmen.

unterschieden und ebenso die 6 alleinstehenden אדני statt יהוה geschrieben haben. Das *ădonāj* dem Autor zuzusprechen bietet die 6fache Wiederholung keine Veranlassung, da diese nicht aufgefaßt werden kann als ein Zeichen dafür, daß dem Urheber des *ădonāj* dieses ein vor anderen sympathischer Gottesname war. Der Psalm, der in einer Gruppe von Elohim-Psalmen (Ps 42—87) steht, d. h. unter solchen, deren *ĕlohīm* ganz oder doch zum Teil von einem Redaktor herstammt, hatte statt der jetzt vorliegenden 26 *ĕlohīm* ursprünglich zweifellos teilweise *jhwh*[1], das sich noch 2mal erhalten hat (v. 17. 21). Von einer auffallenden Häufigkeit des *ădonāj* kann neben den vielen anderen Gottesnamen kaum die Rede sein.

Was die Prophetenschriften anbetrifft, so ließen sich die zahlreichen eigennamartigen *ădonāj jhwh* des Buches Ezechiel und der Schrift Amos, in Amos auch die verhältnismäßig häufigen eigennamartigen einfachen *ădonāj*, wenn man beide Schriften in der Vereinzelung beurteilt, gewiß ansehen als eine Eigentümlichkeit der Autoren. Mir scheint aber, daß wir zu einer anderen Beurteilung genötigt werden durch Beobachtungen an der Verteilung der beiden Gottesnamen auf die ganze Sammlung der Nebi'im.

Ich gehe dabei aus vom Buche Jesaja, wo die Sachlage am deutlichsten ist. Zunächst könnte *ădonāj* in dem Sinne „der Herr" als eine Art Parallele zu dem jesajanischen und deuterojesajanischen *ḳĕdōš jiśrā'ēl* „der Erhabene Israels" für den Gottesbegriff beider Autoren angemessen erscheinen. Aber die 21 alleinstehenden *ădonāj* des Buches Jesaja verteilen sich auf Stücke, die von einer größeren Zahl verschiedener Autoren herrühren. Als dem alten Jesaja angehörend können mit größerer oder geringerer Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit nur in Betracht kommen die Stellen 3 17. 18; 6 1. 8; 7 14. 20; 8 7; 9 7. 16; 10 12; 28 2; 29 13 und vielleicht 21 16; 30 20; nichtjesajanisch sind unbedingt 4 4; 11 11; 21 6. 8; 37 24; 38 14; 49 14. Für die 14 Stellen, die jesajanisch sind oder sein können, liegt die Variante יהוה vor 3 17. 18; 6 1. 8; 7 14; 28 2; 29 13; es bleiben also nur 7 gut bezeugte *ădonāj* übrig, die dem Jesaja zugesprochen werden könnten. Die anderen Stellen gehören mindestens 5 verschiedenen Autoren an;

[1] v. 19 ist das nur hier vorkommende *jāh ĕlohīm* gewiß geändert aus *jāh jhwh* Jes 26 4. In letzterer Form erscheint *jāh* als ein Vorklang für den vollen Namen, während die sonst nur und nicht häufig für sich allein gebrauchte kürzere Form vor der Hinzufügung von *ĕlohīm* der Begründung entbehrt.

dabei findet sich die Variante יהוה für 11 11; 38 14. Nach Abzug dieser 2 Stellen kommen (37 24 und 38 14 derselben Quelle zugerechnet) für die Stellen mit *ădonāj* noch immer 4 verschiedene Autoren in Betracht. Daraus geht mit großer Wahrscheinlichkeit hervor, daß *ădonāj* nicht den Autoren, sondern — da wir an speziell in diesem Buche gehäufte Abschreiberversehen nicht glaubten denken zu können (S. 70) — einem Redaktor des Buches Jesaja angehört. Es ließe sich allerdings vielleicht annehmen, daß ein Redaktor echt jesajanisches *ădonāj* in die nichtjesajanischen Stücke eingetragen habe. Ein derartiges Verfahren läßt sich in Jesaja für den Gebrauch von *jhwh ṣĕbā'ōt* in Verbindung mit *koh āmar* und *nĕ'um* annehmen, der sich in echten und unechten Stücken findet. An sich besteht ebenso die Möglichkeit einer analogen Herkunft des *ădonāj* in den unechten Stücken als Nachahmung seines Gebrauchs in den echten. Aber in Jesaja ist das *ṣĕbā'ōt* gerade in den echten Stücken fast überall durch Septuaginta gut bezeugt, also an seiner Ursprünglichkeit nicht zu zweifeln (S. 75), während für *ădonāj* in Jesaja, wie überhaupt für eigennamartiges *ădonāj*, aus Septuaginta nichts zu ermitteln ist.

Deutlicher als mit *ădonāj* verhält es sich mit dem in Jesaja 25-mal, überall nicht in Anrede vorkommenden *ădonāj jhwh*. Die Ableitung aus Abschreiberversehen fanden wir bei der nicht zu verkennenden Absichtlichkeit des Gebrauchs ebenso wie in Ezechiel und Amos ausgeschlossen. Der Doppelname findet sich in Stellen, die dem alten Jesaja sicher oder doch möglicherweise angehören (3 15; 7 7; 10 23. 24; 22 5. 12. 14. 15; 28 16. 22; 30 15), bei Deuterojesaja (40 10; 48 16; 49 22; 50 4. 5. 7. 9; 52 4), ebenso bei dessen nachexilischen Erweiterern (56 8; 65 13. 15 und hierher vielleicht auch 61 1. 11 [1]) und in dem apokalyptischen Stücke (25 8). Der Name ist also auf Schriften von mindestens 4 verschiedenen Autoren verteilt. Ihn dürfen wir bestimmter als einfaches *ădonāj* überall einem Redaktor zuweisen, da er auch für die echten Stücke in Septuaginta gar nicht oder nur schlecht bezeugt ist (I Teil, S. 522 f.).

Auch in Jeremia ist das 9mal als Eigenname gebrauchte *ădonāj jhwh* nicht als stilistische Eigentümlichkeit des Autors in Anspruch zu nehmen; denn unter den 9 Stellen sind 4, die nicht oder nicht

[1] Die Bedenken gegen die Zugehörigkeit von Jes 60—62 zu „Tritojesaja" in meiner „Einleitung in die Bücher des Alten Testaments", 1901. S. 395 f. halte ich aufrecht, allerdings jetzt mit der Annahme von Einschaltungen, besonders für 62 8.

sicher dem ursprünglichen Buche Jeremia angehören (46 10 bis; 49 5; 50 31).

Ebensogut wie in Jesaja und Jeremia *ădonāj jhwh* mindestens großenteils deutlich redaktioneller Herkunft ist, kann es das auch sein in Ezechiel und Amos, nur daß hier diese Herkunft nicht zu erkennen ist aus der Verteilung auf verschiedene Autoren.

Aus den übrigen Kleinen Propheten ist bei der Vereinzelung des Gebrauchs sowohl von einfachem *ădonāj* als von *ădonāj jhwh* nichts zu ersehen, was Veranlassung gäbe, die Namen entweder dem Autor oder aber einem Redaktor zuzusprechen.

In den Psalmen läßt sich, ob eigennamartiges *ădonāj* oder das selten ebenso gebrauchte *ădonāj jhwh* den Autoren oder ob es Redaktoren angehört, nicht oder doch nicht deutlich erkennen. Auch für einzelne Psalmengruppen ist eine charakteristische Verteilung nicht zu bemerken[1]. Von den 20 eigennamartig gebrauchten *ădonāj* (I Teil, S. 511, 2) stehen 14 in den beiden ersten Büchern, was immerhin bemerkenswert ist; aber an den 6 übrigen haben alle 3 letzten Bücher einen Anteil. Das im masoretischen Texte 3mal eigennamartig gebrauchte *ădonāj jhwh* (I Teil, S. 589 ff.) gehört dem zweiten und dritten Buch an (71 5. 16; 73 28), das einmal ebenso gebrauchte *jhwh ădonāj* dem zweiten (68 21).

In Lamentationes verteilen sich die eigennamartigen *ădonāj* (I Teil, S. 513) auf die drei ersten Lieder und fehlen in den zwei letzten. Da jedenfalls das ganz eigenartige Lied c. 3 einem anderen Verfasser angehört als c. 1 und c. 2, liegt es hier nahe, an die Herkunft des *ădonāj* von einem gemeinsamen Redaktor der drei Lieder zu denken.

In den übrigen Ketubim sind die wenigen hier vorkommenden nicht in Anrede gebrauchten *ădonāj* deutlich erst später in den Text gekommen, anscheinend alle lediglich durch Abschreiberversehen; *ădonāj jhwh* fehlt hier ganz (S. 66 ff.).

Eine bestimmte Beurteilung der Herkunft des in den Nebi'im

[1] Dalman, Adonaj [I Teil, S. 3, 2], S. 79 findet es beachtenswert, daß die elohimische Psalmengruppe 42—87 nicht weniger als 29mal — ich zähle 26mal — *ădonāj* habe, die übrigen Psalmen alle zusammen nur 25mal (ich zähle 21mal). Aber unter jenen 26 Belegen findet sich *ădonāj* 6mal in Psalm 68 und unter allen Stellen nur 5mal in referierender Rede, dagegen 21mal im Vokativ. Gehäufter Gebrauch von eigennamartigem *ădonāj* ist also nur für Psalm 68 charakteristisch, für die Gruppe 42—87 allein der häufige Gebrauch des Vokativs.

acharonim, in Psalmen und Lamentationes gebrauchten eigennamartigen *ădonāj* und *ădonāj jhwh* wird erst ermöglicht durch Vergleichung mit den Nebi'im rischonim. Im ursprünglichen Texte dieser Gruppe haben offenbar beide Benennungen im Werte von Eigennamen ganz gefehlt (S. 69). Bei der Zusammensetzung der Sammlung Josua bis IV Regum aus vielen Quellenschriften, die sehr verschiedenen Zeiten angehören, ist kaum daran zu denken, daß alle in Betracht kommenden Autoren den Eigennamen *ădonāj*, wenn er ihnen bekannt war, vermieden haben sollten. Vielmehr wird durch sein Fehlen der Eindruck erweckt, daß er in den anderen Büchern erst durch Herausgeber aufgekommen ist, wie er sich auch im Pentateuch nicht findet, an den sich die Nebi'im rischonim im Kanon unmittelbar anschließen. Offenbar haben Herausgeber der heiligen Schriften mit Eintragung der beiden Gottesnamen eingesetzt bei den Nebi'im acharonim und sie von da an in der ihnen vorliegenden heiligen Sammlung fortgesetzt auch in Psalmen und Lamentationes, die vielleicht die einzigen zu ihrer Zeit als heilige Schriften anerkannten Ketubim waren.

Daß sie nicht auch in den Pentateuch diese Gottesnamen einfügten, läßt sich leicht verstehen aus besonderer Heilighaltung seines überlieferten Wortlautes. Sie werden ihn vorgefunden haben als eine auch im Wortlaut fest abgeschlossene Sammlung. Das Unberührtbleiben der Nebi'im rischonim von Eintragung der beiden Gottesnamen läßt sich dagegen nur ableiten aus einer willkürlichen Begrenzung ihres Verfahrens, da, wie schon einmal (S. 69 f.) gesagt, die beiden Gruppen der Nebi'im nach der gemeinsamen Benennung gewiß gleichzeitig die Anerkennung als heilige Sammlung erhielten. Vielleicht gingen die Redaktoren davon aus, daß die beiden Namen, so wie sie nach ihrer Auffassung zu verstehen waren, nur in die Sprache der Propheten und der Dichter der Psalmen und Lamentationes paßten, nicht in die erzählende Literatur. Jedenfalls aber sind sie in ihren Eintragungen nicht konsequent gewesen. In Hosea sind die beiden Namen nicht eingedrungen, ebenso fehlen sie in den kleinen Schriften Joel, Jona, Nahum und Haggai. Das ist für Nahum und Haggai nicht gerade auffallend, da — besonders in Haggai — die Formeln, in denen *ădonāj jhwh* vorzugsweise vorkommt, schon durch das alte *jhwh ṣĕbā'ōt* in Anspruch genommen waren (S. 74. 75). Für die kleine Schrift Jona, eine Erzählung, die gar nicht unter die Nebi'im

acharonim gehört, kann das Fehlen von *ădonāj jhwh* nach dem Sachverhalt in den Erzählungsschriften der Nebi'im rischonim nicht auffallen. Wohl aber gilt dies für Hosea und Joel. Beide standen wohl schon in der den Redaktoren vorliegenden Sammlung am Anfang der Zwölf. In Hosea kommt die Formel *nĕ'um jhwh* nur vereinzelt, *koh āmar* gar nicht vor (S. 87), in Joel beide gar nicht. Erst in dem darauf folgenden Amos sind sie häufig. Dies mag die Herausgeber veranlaßt haben, von hier an mit dem Einsatz des *ădonāj jhwh* zu beginnen. Daß in den 14 Kapiteln des Hosea einfaches *ădonāj* nicht vorkommt, ist nicht auffallend. Wie im ganzen Buch Jeremia kommt auch in Jes 50—66 keines vor.

Ich muß an dieser Stelle nochmals aussprechen, daß im Voranstehenden nicht der Erweis der Herkunft des eigennamartigen *ădonāj* und *ădonāj jhwh* von Redaktoren erbracht werden sollte. Vielmehr kam es, nachdem sich uns aus der Untersuchung des Septuaginta-Textes herausgestellt hatte, daß die älteren Übersetzer mit diesen Namen — sicher jedenfalls mit *ădonāj jhwh* — unbekannt waren, die spätere Eintragung des eigennamartigen *ădonāj* und *ădonāj jhwh* in den hebräischen Text als möglich und — wie ich glaube sagen zu dürfen — nicht unwahrscheinlich darzustellen. Als dafür entscheidend kann nur angesehen werden das Zeugnis der älteren griechischen Übersetzer. Wenn aber damit zusammengestellt wird das Fehlen des Namens *ădonāj* in den meisten Ketubim, ursprünglich deutlich auch in den Nebi'im rischonim und ferner die Beobachtung über das Verhältnis von *ădonāj jhwh* in Verbindung mit *koh āmar* und *nĕ'um* zu der alten Zusammenstellung dieser Formeln mit den Gottesbenennungen *jhwh èlohê jiśrā'ēl* und *jhwh ṣĕbā'ōt*, so darf damit — soweit das in derartigen Fragen möglich ist — der Nachweis als erbracht angesehen werden, daß der Gebrauch beider Namen im Wert von Eigennamen aufgekommen ist in der Zeit nach den älteren unter den griechischen Übersetzern.

Unter den wenigen Ausnahmen einer Bezeugung des *ădonāj jhwh* bzw. *jhwh ădonāj* durch Septuaginta lassen sich die Stellen Ob v. 1; Ha 3 19; Ze 1 7 und die vielleicht hierher gehörende Mi 1 2 (I Teil, S. 571 f.) mit Rücksicht auf Ursprünglichkeit des Gottesnamens wegen der Vereinzelung seines Vorkommens in den betreffenden Schriften nur beurteilen auf Grund jener allgemeinen Beobachtungen. Sind diese zutreffend, so werden auch jene *ădonāj jhwh* als nicht ursprünglich

anzusehen sein. Damit ist aber die Frage noch nicht entschieden, ob nicht ein später Übersetzer sie bereits vorfand. Dagegen bedarf die an früherer Stelle ausgesprochene Annahme, daß vielleicht der Doppelname auch in Ez 40—48, wo er so oft vorkommt und von Septuaginta gut bezeugt ist, nicht ursprünglich sei (I Teil, S. 551 f. 596), einer rechtfertigenden Bemerkung. Dies Urteil gründet sich darauf, daß nach dem Zeugnis von Septuaginta und Vetus Latina in Ez 1—39 der Name ursprünglich fehlte. Es ist nicht anzunehmen, daß ein und derselbe Autor des Buches Ezechiel erst von einem bestimmten Punkte an den Namen in gehäufter Weise anwandte, den er bis dahin durch ausgedehnte Ausführungen hindurch nie gebraucht hatte. Will man aber Ez 40—48 einem vom Verfasser oder von den Verfassern oder auch von einem selbständigen Redaktor der ersten 39 Kapitel verschiedenen Autor zuschreiben, so steht nichts der Annahme im Wege, daß das *ădonāj jhwh* diesem angehört. Er müßte nach allem von uns Ausgeführten sehr spät anzusetzen sein.

Gegen die Streichung von *ădonāj* in den Doppelnamen *ădonāj jhwh* und *jhwh ădonāj* an allen oder fast allen Stellen, wo der Name nicht in der Anrede steht, wird man vielleicht für einzelne Fälle einwenden, daß *ădonāj* durch das Metrum geschützt werde. Dadurch könnte aber unsere Argumentation gegen die Ursprünglichkeit dieses *ădonāj*, die auf linguistische Erwägungen, auf die Beobachtung des Sprachgebrauchs und auf Spuren für Herkunft des Eigennamens *ădonāj* von Redaktoren gegründet ist, nicht umgestoßen werden, da einmal die für uns erreichbare Kenntnis der hebräischen Metrik, besonders der von den Propheten gehandhabten, nicht auf eine vollkommene Regelmäßigkeit in der Zählung der Silben oder der Tonsilben verweist, und da weiter unsere Texte nicht so zuverlässig überliefert sind, daß sie nicht für den Ausfall einer Tonsilbe einen Ersatz durch Konjektur zuließen.

Das Verfahren der Redaktoren wäre nicht schwer zu verstehen, wenn man nur an den geschriebenen Text zu denken hätte. Einen neuen Gottesnamen schufen sie nur vielleicht in der seltenen Namenfolge *jhwh ădonāj*, die auch als Vokativ in älterer Literatur nicht vorkommt (I Teil, S. 589). Dagegen sind einfaches *ădonāj* und *ădonāj jhwh* als Vokativ altbezeugt (I Teil, S. 491 ff.), und *jhwh ădonāj* konnte als bloße Umstellung für gleichberechtigt gelten mit *ădonāj jhwh*. Es handelt sich also in den Änderungen der Redaktoren im Grunde

nur um eine Regelung des Gebrauchs von solchen Gottesnamen, die in den alten Texten als Vokativ bereits vorlagen. Ein durchaus analoger Eingriff von redaktioneller Seite liegt, allgemein anerkannt, vor in den Sammlungen sogenannter Elohimpsalmen, wo die Herausgeber sich nicht gescheut haben, für ursprüngliches *jhwh* zu substituieren *ĕlohīm*.

Schwieriger ist zu beantworten die Frage, wie wir uns die Aussprache der Gottesnamen bei den Redaktoren zu denken hätten. Nach unseren Voraussetzungen, daß die Aussprache von *jhwh* mit *ădonāj* älter ist als das eigennamartig gebrauchte geschriebene *ădonāj* und das ebenso gebrauchte *ădonāj jhwh* und *jhwh ădonāj* (S. 58 f.), und daß eine aus dem κύριος κύριος der Septuaginta-Handschriften zu erschließende Aussprache der Doppelnamen mit *ădonāj ădonāj* älter ist als die mit κύριος (ὁ) θεός wiedergegebene masoretische Aussprache *ădonāj ĕlohīm* (I Teil, S. 566), müssen wir annehmen, daß von denen, welche die Doppelnamen in eigennamartiger Anwendung einführten, diese in beiden Formen der Namenfolge gesprochen wurden *ădonāj ădonāj*. Nun wäre anscheinend nur mit einer von *ădonāj* verschiedenen Aussprache des *jhwh* vereinbar, was wir beobachtet zu haben glauben, daß nämlich mit der Hinzufügung des geschriebenen *ădonāj* dem Eigennamen *jhwh* eine nähere Bestimmung oder besondere Färbung beigelegt werden, und daß auch alleinstehendes *ădonāj*, wo es für ursprüngliches *jhwh* substituiert wurde, den Sinn der Aussage modifizieren soll. Mit der gleichen Aussprache *ădonāj* für geschriebenes *ădonāj* und für geschriebenes *jhwh* war dies nur vereinbar, wenn man sich bei der Aussprache *ădonāj* für *jhwh* bewußt blieb, auch so noch den alten Eigennamen zu gebrauchen, und die Aussprache *ădonāj* lediglich ansah als ein Surrogat, wenn man so sagen dürfte, als eine Art gesprochenes Ideogramm. Mir scheint die Annahme berechtigt und notwendig, daß das nur zu Gehör kommende, nicht geschriebene, *ădonāj* zunächst nicht mehr besagen sollte, als daß *jhwh* nicht ausgesprochen werden dürfe. Dem Wert und Sinn nach blieb es bei dem *jhwh*; das *ădonāj* als sein gesprochener Ersatz war auch seinerseits ein Eigenname geworden, der als solcher eine bestimmte appellative Bedeutung kaum hatte. Wenn man diesem nur gesprochenen *ădonāj* ein geschriebenes hinzufügte oder auch *ădonāj* schrieb für ursprüngliches *jhwh*, das doch ebenfalls *ădonāj* gesprochen werden sollte, so brachte man allein mit dem geschriebenen Worte den Begriff

des Herrn zum Ausdruck, der in dem nur gesprochenen nicht zur Geltung kam.

Die für unser Empfinden bestehende Schwierigkeit des zweimal gesprochenen *ădonāj* wird beseitigt, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß in dieser uns abstrus erscheinenden Unterscheidung zwischen dem nur gesprochenen und dem geschriebenen Worte das Judentum ganz anders fühlte. Unserer rationalen Denkweise, wonach die Bedeutung in dem ausgesprochenen Worte liegt, ist gegenüberzustellen die für die Gottesnamen durchaus irrationale Beurteilung des späteren Judentums, wonach bestimmt unterschieden wird zwischen dem Namen, der gemeint (und auch geschrieben) wird, und dem Namen, den man dafür spricht. Das kommt deutlich zur Geltung eben in der Aussprache *ădonāj* für *jhwh*. Eine Art Analogon dazu ist, daß die alexandrinischen Juden schrieben ἡ Βάαλ und es aussprachen, wie uns DILLMANN[1] belehrt hat, ἡ αἰσχύνη. Jene mit dem für *jhwh* gesprochenen *ădonāj* getriebene Mystik ist im Judentum niemals ausgestorben. Mit ihr verbindet sich die im Grunde sehr rationalistische Auffassung, daß ein und dasselbe Wort geschrieben eine andere Bedeutung habe als gesprochen.

Unsere Beurteilung kommt darauf hinaus, daß das eigennamartig gebrauchte אדני יהוה, *ădonāj jhwh*, nur berechnet ist auf das Auge des Lesenden. Dem Sprechenden und dem Hörenden bleibt es überlassen, ob er sich eine Erklärung verschaffen will für das Gesprochene oder Gehörte. Eben darin bekundet sich das Aufkommen des Doppelnamens als eine nur auf die Textgestalt der heiligen Schriften berechnete Erfindung der Schriftgelehrten.

Als verhältnismäßig alt haben wir schon früher (I Teil, S. 566 f.) beurteilt auch die jüngere, den Ansprüchen des Gehörs entsprechende, aber noch künstlichere Aussprache *ădonāj ĕlohīm* und *ĕlohīm ădonāj*, die später von der Masora fixiert wurde. Hier ist *ădonāj* anzusehen als ein voran- oder nachgestellter Titel für den eigentlichen Gottesnamen, das gesprochene *ĕlohīm*, der wieder seinerseits etwas anderes bedeutet, als das Wort besagt, nämlich Ersatz ist für das geschriebene *jhwh*. Inwieweit die Erfinder der im masoretischen Texte fixierten Aussprache über deren Berechtigung und Bedeutung reflektiert haben, ist kaum zu ermitteln. Jedenfalls hatten sie die Absicht, die eigent-

[1] Über Baal mit dem weiblichen Artikel, MBA 1881, S. 601 ff.

liche Aussprache gänzlich zu vermeiden, und diktierten, wo die gewöhnliche Aussprache mit *ădonāj* wegen eines daneben stehenden geschriebenen *ădonāj* als ausgeschlossen erschien, die mit dem allgemeinen Gottesnamen *ĕlohīm*.

Mit alledem ist noch nichts darüber ausgesprochen, welche Entwicklung im Judentum Redaktoren dazu veranlaßt haben kann, gerade den Namen אדני, den sie als Vokativ in dem heiligen Texte vorfanden, zu gebrauchen für das, was sie ausdrücken wollten. Davon kann erst geredet werden, wenn wir zunächst die Entstehungszeit der Aussprache *ădonāj* für *jhwh* zu ermitteln versucht haben (VII Kap., III).

Sechstes Kapitel

Bezeugung des Namens *ădonāj* außerhalb der Septuaginta

Allgemeines

Nachdem im Voranstehenden der Versuch gemacht worden, aus Septuaginta selbst zu ermitteln, inwieweit den Übersetzern das eigennamartig gebrauchte *ădonāj* bekannt gewesen ist, gehen wir dazu über, aus Zeugnissen außerhalb der Septuaginta dem in dieser Weise angewandten *ădonāj* nachzugehen bis in seine ersten für uns erreichbaren Anfänge.

Ob in Septuaginta der Gebrauch des κύριος als eines Ersatzes für *jhwh* beruht auf der Aussprache des Tetragramms mit *ădonāj*, bleibt hier zunächst außer Betracht. Wir richten unsere Aufmerksamkeit an dieser Stelle nur darauf, welche Zeitbestimmung wir, abgesehen von dem κύριος der Septuaginta als Wiedergabe eines *jhwh*, finden können für den Anfangspunkt der Bezeugung eines, sei es geschriebenen, sei es gesprochenen, eigennamartigen *ădonāj*.

Von dem auf diesem Wege Erreichbaren hängt irgendwie ab die Sicherheit der Beantwortung der Frage nach der Herkunft des κύριος der Septuaginta. Da sich nämlich κύριος und eigennamartiges *ădonāj* der Bedeutung nach decken oder doch berühren, ist irgendwelches Abhängigkeitsverhältnis zwischen beiden von vornherein anzunehmen.

Die Septuaginta selbst gab uns über Bekanntsein mit dem eigennamartigen *ădonāj* keine bestimmt entscheidende Auskunft. Ein ἀδωναί als Ersatz für *jhwh* konnten wir als dem ursprünglichen

Septuaginta-Text angehörend nicht nachweisen (S. 11). Wir glaubten eher indirekte Anzeichen dafür zu finden, daß die älteren Übersetzer die Aussprache von *jhwh* mit *ădonāj* noch nicht kannten (I Teil, S. 600 ff.). Alleinstehendes geschriebenes *ădonāj* konnten wir als Vorlage nur nachweisen für den Vokativ in den wenigen Fällen, wo die Übersetzer bieten κύριέ μου oder δέσποτα (I Teil, S. 592 f.). Sonst fanden wir für alleinstehendes *ădonāj* 𝔐 ebenso wie für *jhwh* 𝔐, und zwar auch für den Vokativ, als Entsprechung κύριος, so daß sich hier aus dem griechischen Texte nicht ermitteln läßt, wie die Vorlage lautete. Wohl aber ist geschriebenes *ădonāj* in den Zusammenstellungen *ădonāj jhwh* und *jhwh ădonāj* als Vorlage des uns überlieferten Septuaginta-Textes zu ersehen aus der Wiedergabe mit κύριος κύριος oder κύριος (ὁ) θεός oder auch mit ἀδωναὶ κύριος. Die Bezeugung findet sich in vielfach auseinandergehenden Lesarten der Handschriften; als von einem Übersetzer herrührend läßt sie sich mit einiger Wahrscheinlichkeit nur in Ez 40—48 für eigennamartiges *ădonāj jhwh* erkennen (I Teil, S. 594 ff.).

Da wir für Bestimmung der Zeit des Übersetzers oder des Urhebers des gegenwärtigen griechischen Textes von Ez 40—48 und der verschiedenen Wiedergaben von *ădonāj jhwh* in Lesarten der Kapitel 1—39 des Ezechiel und in Lesarten anderer Bücher der Septuaginta keinen für unsere Fragen ausreichenden Anhaltspunkt besitzen, so sind wir für Datierung einer frühesten Wiedergabe des eigennamartigen *ădonāj jhwh* im Septuaginta-Texte beschränkt auf die aus Septuaginta geflossene Vetus Latina, die κύριος (ὁ) θεός für eigennamartiges *ădonāj jhwh* mehrfach übersetzt mit dominus deus (I Teil, S. 548 [1]). Für eine Zeitbestimmung dieser altlateinischen Übersetzung läßt sich im allgemeinen nicht mehr sagen, als daß sie vor Hieronymus entstanden ist und in ihrer ursprünglichen Gestalt vom hexaplarischen Text unberührt gewesen zu sein scheint.

In der Untersuchung der Zeugnisse, die wir außerhalb der Septuaginta und ihrer Tochterversion, der Vetus Latina, besitzen, kann es sich nur darum handeln, einmal, ob sie uns weiter zurückführen als Vetus Latina, und dann, ob sie dem durch die bisherigen Untersuchungen nahegelegten Ergebnis, daß die älteren Übersetzer weder ein geschriebenes eigennamartiges *ădonāj* noch die Aussprache *ădonāj*

[1] Vgl. zu Am 9 8 I Teil, S. 569.

für *jhwh* kannten, nicht entgegenstehen oder auch vielleicht dazu dienen, die Wahrscheinlichkeit dieser Annahme zu steigern. Ist letzteres der Fall, so wird damit gewonnen sein, was hier überhaupt erreichbar ist. Ein urkundlicher Nachweis, daß in den Vorlagen der älteren griechischen Übersetzer kein eigennamartiges *ădonāj* oder αδωναι gestanden hat, oder daß diese Übersetzer *jhwh* nicht mit *ădonāj* aussprachen, ist in dem uns vorliegenden Material nicht zu finden und überhaupt nicht zu erwarten.

Unter den Bezeugungen kommen zunächst in Betracht solche, die sich direkt auf den Text des Alten Testaments beziehen. Weiter ist zu fragen, seit wann sich *ădonāj* als auch außerhalb der Lesung des Alten Testaments im Wert eines Gottesnamens gebraucht nachweisen läßt. In der zweiten Gruppe der Zeugnisse wird zu unterscheiden sein zwischen direkten und indirekten. Auf indirektem Wege könnte nämlich möglicherweise eine Bezeugung gefunden werden durch die Rekonstruktion eines *ădonāj* aus Übersetzungen hebräischer Texte oder durch die Wahrscheinlichkeit einer in griechischen Originaltexten vorliegenden Nachbildung eines eigennamartigen *ădonāj*.

In vielen Fällen kann nicht unterschieden werden, ob es sich um eine Bezeugung des geschriebenen oder des für *jhwh* gesprochenen *ădonāj* handelt. Das eine läßt sich also nicht getrennt von dem anderen besprechen. Erst an zweiter Stelle ist zu fragen, wie weit das geschriebene und wie weit das nur gesprochene eigennamartige *ădonāj* zurückzuverfolgen ist. In den meisten Fällen läßt sich beides nicht auseinanderhalten. Ferner kann in der Regel nicht festgestellt werden, um welche der möglichen Aussprachen des Namens אדני — *ădonī* oder *ădonaj* bzw. *ădonāj* — es sich handelt. Ich gebrauche, wie bisher, auch im folgenden die Umschreibung der masoretischen Form mit *ădonāj* ohne Rücksicht auf die mutmaßliche Vokalisation der Endsilbe.

I. אדני bezeugt als im alttestamentlichen Texte geschrieben oder bei seiner Verlesung gesprochen

1 Aquila, Symmachus, Theodotion, Targume, Peschito

Ich stelle voran die Frage nach der Bezeugung des Namens *ădonāj* als eines im alttestamentlichen Texte geschriebenen oder bei

seiner Verlesung gesprochenen. Zuerst seien geprüft die Zeugnisse der nach den mutmaßlichen Anfängen der Septuaginta entstandenen Übersetzungen. Über die Aussprache des Namens, ob mit *ădonī* oder *ădonāj* (*ădonaj*), ergibt sich aus ihnen nichts. Dagegen führen sie für ein Vorliegen des in der einen oder anderen Weise vokalisierten Namens möglicherweise zu einer erheblich genaueren Bestimmung der Zeit, als sie aus dem in Vetus Latina für eigennamartiges *ădonāj jhwh* 𝔐 gebrauchten dominus deus zu entnehmen ist.

Die erste Stelle unter den Versionen, die als selbständige neben Septuaginta anzusehen sind, mögen hier einnehmen die uns erhaltenen Bruchstücke aus Aquila, Theodotion und Symmachus, die allerdings vielleicht nicht als die ältesten Zeugen dieser Art hierher gehören, sich aber unter allen noch am sichersten datieren lassen, insofern wir von den „dreien" mit Bestimmtheit wissen, daß sie der Zeit vor der Entstehung der Hexapla des Origenes zuzuweisen sind, in die sie Aufnahme fanden. Genauer ist uns nur die Zeit des Aquila und Theodotion bekannt durch Irenäus, der (Adv. haer. 3, 21, 1; ed. Harvey II, S. 110) um das Jahr 185 beide als Übersetzer nennt. Ob die auffallend genaue Angabe über Aquila bei Epiphanius (De mens. et ponder. c. 13; ed. Dindorf IV, S. 16), der für ihn das zwölfte Jahr der Regierung Hadrians, d. h. 128—129, anführt, korrekt ist, mag hier dahingestellt bleiben. Schon nach dem Zeugnis des Irenäus sind Aquila und Theodotion kaum später anzusetzen als in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Der von Irenäus nicht genannte Symmachus scheint jünger zu sein.

Ich behandle zunächst die Entsprechungen für alleinstehendes *ădonāj*. In den mir bekannten Stellen ist für Aquila einmal und für Symmachus wiederholt δέσποτα überliefert als Entsprechung eines vokativischen *ădonāj* 𝔐, für Symmachus einmal an Stelle eines nicht in der Anrede gebrauchten *ădonāj* Ps 30 (29) 9 τὸν δεσπότην μου. Daneben für Symmachus und ebenso für Aquila häufiger κύριος als Entsprechung eines eigennamartigen *ădonāj* 𝔐[1]. Da Aquila und

[1] Außer dem oben angeführten Beleg für δεσπότης bei Σ. und ebenfalls bei Σ. Ps 68 (67) 21 τοῦ κυρίου τοῦ δεσπότου = לַיהוִה אֲדֹנָי (worüber S. 104 ff.) finde ich für Aquila und Symmachus folgende Entsprechungen eines *ădonāj* 𝔐: 1) δεσπότης nach Field ʾA. δέσποτα Ps 62 (61) 13; Σ. δέσποτα Ps 39 (38) 8; 44 (43) 24; 62 (61) 13; ferner nach Hatch-Redpaths Concordance (Supplement S. 202 aus Mercatis Mailänder Hexapla-Fragmenten) δέσποτα für Σ. Ps 35 (34) 22. 23; 89 (88) 50; 2) κύριος nach Field ʾA. κύριε Ex 4 13; Jes 38 14. 16; ebenso nach Hatch-Redpath a. a. O., S. 208 Ps 35 (34) 23 (es ist nicht

wahrscheinlich auch Symmachus das Tetragramm in hebräischen Buchstaben beibehielten (S. 6 ff.), darf angenommen werden, daß Symmachus und, wenn aus einem einzigen Beleg Konsequenzen gezogen werden dürfen, auch Aquila vokativisches *ădonāj* in der Regel oder immer mit δέσποτα zu dem Zweck wiedergegeben haben, um es von *jhwh* zu unterscheiden, das sie nach dem Vorgang der Septuaginta mit κύριος ausgesprochen haben werden, auch wenn sie es überall mit hebräischen Buchstaben schrieben[1]. Das in den auf uns gekommenen Belegen für sie als Entsprechung eines *jhwh* 𝔐 angegebene κύριος kann Übersetzung dieser Schreibweise durch den Referenten sein. Wo für Aquila und Symmachus κύριος auch an Stelle von *ădonāj* 𝔐 überliefert ist, können sie statt dessen *jhwh* in ihrer Vorlage gehabt haben. Bedeutsam ist das vokativische δέσποτα für Aquila und Symmachus nicht, da kein Zweifel darüber bestehen kann, daß beide ebenso wie Septuaginta vokativisches *ădonāj* in ihrer Vorlage fanden. Das einzige Mal, wo bei Symmachus ὁ δεσπότης μου für alleinstehendes nicht-vokativisches *ădonāj* zu belegen ist, Ps 30 (29) 9, kann nicht gelten als Zeugnis für die Vorlage eines als Eigenname aufzufassenden *ădonāj*; denn hier läßt sich *ădonāj* verstehen in dem appellativen Sinne „mein Herr" (I Teil, S. 513).

Aus Theodotion kommt, soviel ich sehe, für *jhwh* und für *ădonāj* 𝔐 ohne Verbindung mit *jhwh*, ausgenommen Am 7 7, nur gleichmäßig κύριος vor[2]. An Stelle von *ădonāj* 𝔐 Am 7 7 könnte das für Theodotion überlieferte ἀδωναὶ κύριος als Vorlage ein nicht-vokati-

---

zu ersehen, ob für v. 22 angegebenes κύριος dem *jhwh* oder dem *ădonāj* 𝔐 entspricht); 89 (88) 51; nach Field κύριος ³A. für nicht im Vokativ stehendes *ădonāj* Ge 18 30; III Rg 22 6; Jes 11 11; Ps 66 (65) 18; 130 (129) 6; Lam 2 20; Σ. κύριε Ps 59 (58) 12; ebenso nach Hatch-Redpath a. a. O. Ps 89 (88) 51; nach Field κύριος Σ. für nicht im Vokativ stehendes *ădonāj* III Rg 3 10; 22 6; Jes 6 1; 11 11; Am 7 7; Ps 22 (21) 31; 37 (36) 13; 66 (65) 18; 68 (67) 12. 23; 71 (70) 16; 90 (89) 17; Lam 1 15.

[1] Daß Aquila und Symmachus das von ihnen hebräisch geschriebene Tetragramm mit κύριος ausgesprochen wissen wollten, wird für beide wahrscheinlich gemacht durch den gelegentlich davorstehenden Artikel (I Teil, S. 34), für Aquila deutlich erwiesen durch die Abkürzung κυ (S. 12).

[2] So nach Field Ex 4 13; III Rg 22 6; Da 1 2; 9 3. 4. 7. [8?]. 15. 16. 17 2°. 19bis; nach Hatch-Redpath a. a. O., S. 208 (Mercati, s. oben S. 99, 1) Ps 35 (34) 23. An der letztgenannten Stelle hat Theodotion vokativisches *ădonāj* gelesen, vgl. LXX B usw. ὁ κύριός μου; ebenso fand er es sicher vor Da 9 3. 15. 16. 17 2°. 19 2°, da die ältere Übersetzung O′ es hier las (I Teil, S. 514). Theodotion hat auch für *jhwh* wahrscheinlich immer geschrieben κύριος. Das zu Ez 2 4 für ihn angegebene ἀδωναὶ IIIII ist unsicher (s. S. 109, 2).

visches *ădonāj jhwh* voraussetzen. Auch bei ihm läßt sich demnach Bekanntschaft mit dem alleinstehenden eigentlichen Gottesnamen *ădonāj* mit Sicherheit direkt nicht nachweisen. Wohl aber ist sie für alle drei Übersetzer möglicherweise indirekt zu ersehen aus ihrem anscheinenden Bekanntsein mit dem Doppelnamen *ădonāj jhwh* und für Symmachus auch durch das Bekanntsein mit *jhwh ădonāj*. Es wird sogleich darüber zu berichten sein, nachdem zunächst erörtert sind die Entsprechungen für alleinstehendes eigennamartiges *ădonāj* in den anderen hier in Betracht kommenden Übersetzungen [1].

Die aramäischen Targume gehören in ihrer uns vorliegenden Form einer viel späteren Zeit an als Aquila, Theodotion und Symmachus, in ihren Anfängen einer weit früheren. Ich gebe zunächst nur die Formen ihrer Gottesnamen an und komme später auf die zeitliche Stellung zurück. Sie bieten für *ădonāj* 𝔐 und für *jhwh* 𝔐 eine und dieselbe abgekürzte Schreibweise von יהוה — ich gebe im folgenden diese Abkürzung mit ausgeschriebenem *jhwh* wieder. Sie ist in jüngeren Handschriften mit Vokalen versehen, die in verschiedener Weise die Aussprache *ădonāj* andeuten. Aber, wie mich Professor Paul Kahle freundlichst belehrt, aus den ältesten uns erhaltenen Targumfragmenten geht die Aussprache nicht hervor [2]. In dem ältesten Targum, dem nach Onkelos benannten zum Pentateuch, kommt dieses *jhwh* vielleicht nur als Wiedergabe vor für hebräisches *jhwh* und vokativisches *ădonāj*, nicht für eigennamartiges *ădonāj*, das nach unseren Vermutungen die Aussprache von *jhwh* mit *ădonāj* zur Voraussetzung hat. Statt des einzigen eigennamartigen *ădonāj* Nu 14 17 kann das Targum ausgedrückt haben die handschriftlich be-

[1] Vgl. zu diesen Dalman, Adonaj [I Teil, S. 3, 2], S. 28 f.

[2] Die Form יְיָ (so in der Londoner Polyglotte) ist eine erst spätere; über die älteren Formen s. Dalman a. a. O., S. 43, 1. In älteren babylonischen Targumfragmenten aus der Geniza in Altkairo, die seit Dalmans Angabe gefunden worden sind, ist, wie mir Professor Kahle mitteilt, bisher keine Stelle nachgewiesen worden, die ein *ădonāj* des alttestamentlichen Textes wiedergäbe. Die ältesten Zeugnisse für die Aussprache des Gottesnamens mit *ădonāj* in Targumhandschriften scheinen zu sein zwei alte jemenische Handschriften des British Museum. „Die eine (Ms. or. 1467) hat יְיָ, die andere (Ms. or. 2463) יְיָ mit tiberiensischer Punktation, die in den babylonisch punktierten Handschriften immer auf relativ späte Zeit hinweist. Nach ihrer allgemeinen Beschaffenheit stammen diese beiden Handschriften wohl aus dem zwölften Jahrhundert. Der Reuchlinsche Prophetenkodex vom J. 1105 schreibt für יהוה und אדני in gleicher Weise יְיָ, woraus sich für die Aussprache nichts Sicheres ergibt. Wahrscheinlich allerdings hat auch diese Schreibweise zur Voraussetzung die Aussprache *ădonāj*“ (Kahle).

zeugte Lesart *jhwh*. Hier und in den übrigen Fällen, wo es sich ausschließlich um vokativisches *ădonāj* 𝔐 handelt, könnte das Targum, wenn diese Fälle für sich allein ins Auge gefaßt werden, sein dafür gesetztes *jhwh* nach dem Konsonantenbestand ausgesprochen gewollt haben. Aus der ursprünglichen Schreibweise geht also Bekanntschaft mit der Aussprache *ădonāj* für *jhwh* oder mit eigennamartigem *ădonāj* nicht hervor. Aber daneben gibt Targum Onkelos den Doppelnamen *ădonāj jhwh* der Anrede wieder mit *jhwh ĕlohīm* (יי אלהים), wie das Prophetentargum dieselbe Wiedergabe auch für nicht-vokativisches *ădonāj jhwh* gebraucht. In dem Doppelnamen hat schon die rein konsonantische Schreibweise des *jhwh* zur Voraussetzung, daß es auszusprechen ist *ădonāj*, da die Ersetzung von *jhwh* des Doppelnamens durch *ĕlohīm* im Targum nur denselben Sinn haben kann wie das Ḳĕrē 𝔐, nämlich den, daß dadurch die Aussprache des *jhwh* nach seinem Konsonantenbestand vermieden werden soll. Das ist bestimmt auch für das Targum mit seiner Schreibweise beabsichtigt anzunehmen, da wir von einem dritten Ersatz, der für *jhwh* irgendwann bei der Schriftlektion üblich gewesen wäre, nichts wissen.

Wenn der Gebrauch des Doppelnamens im Wert eines Eigennamens, wie wir urteilen zu müssen glaubten (S. 53 ff.), erst daraus entstanden ist, daß *ădonāj* gesprochen wurde für geschriebenes *jhwh*, so geht daraus hervor, daß das Prophetentargum seit dem Bestehen der uns vorliegenden Konsonantenschrift des Gottesnamens diese Aussprache zur Voraussetzung hat. Dann wird ihm von diesem Zeitpunkt an wahrscheinlich auch das ebenfalls als Folge der Aussprache *ădonāj* für *jhwh* entstandene geschriebene alleinstehende *ădonāj* im Wert eines Eigennamens im alttestamentlichen Text ebenso vorgelegen haben wie das *ădonāj* in dem eigennamartig gebrauchten Doppelnamen. Abgesehen von der hier vorgelegten Erklärung der unpunktierten Schreibweise, die wohl die einzig mögliche ist, beruht jedenfalls die erst in jüngeren Handschriften vorliegende Punktation der Abkürzung von *jhwh* nach der Aussprache *ădonāj* auf älterer Tradition[1].

[1] Daß an einzelnen Stellen die jerusalemischen Targume für *jhwh* 𝔐 und ebenso für *ădonāj* 𝔐 haben *ḳīrīs* (= κύριος), *ribbōn ʿolmā'* und auch Ausdrücke, die deutlich Nachbildungen entweder der Aussprache *ădonāj* oder eines geschriebenen *ădonāj* sind (s. Belege bei Dalman, Adonaj [I Teil, S. 3, 2], S. 75 f.), besagt nichts, da diese Formen zweifellos später angewandt worden sind als die Wiedergabe von *jhwh* und *ădonāj* in den babylonischen Targumen mit יי.

Das samaritanische Targum zum Pentateuch, für dessen Entstehungszeit sichere Anhaltspunkte fehlen[1], behält *jhwh* des samaritanischen Pentateuchs bei, setzt dagegen in Genesis *rabbī* und in Exodus bis Deuteronomium *mārī* für *ădonāj*[2]. Für die Beurteilung der Entstehung des eigennamartigen *ădonāj* ist diese Unterscheidung nur insofern nicht irrelevant, als Nu 14 17 *koaḥ ădonāj* wiedergegeben ist mit חיל מרי, wo *mārī* in der genitivischen Verbindung „Kraft meines Herrn" den Wert eines Eigennamens hat, diesen also auch voraussetzt für das damit wiedergegebene *ădonāj*. Dem Urheber dieser Targumstelle ist also das eigennamartige *ădonāj* und dann nach unseren Voraussetzungen auch die Aussprache *ădonāj* für *jhwh* bekannt.

Die Peschito, die in ihrer ursprünglichen Gestalt vielleicht ungefähr gleichzeitig ist mit Aquila, hat ܡܪܝܐ und ebenso die Vulgata dominus zugleich für *jhwh* 𝔐 und für *ădonāj* 𝔐. Von dem Urheber der Vulgata, Hieronymus, ist von vornherein anzunehmen, daß er die Aussprache *ădonāj* für das Tetragramm kannte, da sie schon dem Origenes (s. S. 112 ff.) geläufig ist. Zweifelhaft kann dagegen sein, ob das ܡܪܝܐ der Peschito, das sie für *jhwh* gebraucht, Wiedergabe von dem für *jhwh* gesprochenen *ădonāj* oder vielleicht beeinflußt ist durch das κύριος der Septuaginta, da auch sonst in der Peschito Berührungen mit Septuaginta zu beobachten sind. Unmittelbar aus dem ܡܪܝܐ (auch bei Unabhängigkeit desselben von dem κύριος der Septuaginta) und ebenso aus dem dominus der Vulgata ist nichts zu entnehmen für ein den Übersetzern vorliegendes geschriebenes eigennamartiges *ădonāj*, da es möglich wäre, daß sie statt des masoretischen eigennamartigen *ădonāj* überall vorgefunden hätten *jhwh*, für das sie die Aussprache *ădonāj* oder vielleicht Peschito das κύριος der Septuaginta wiedergaben.

Aber von Vulgata abgesehen, für deren Urheber Bekanntschaft mit dem eigennamartigen *ădonāj* unbedingt gesichert ist, kann auch für die Peschito in ihrer uns vorliegenden Form ebensowenig wie für die Targume in ihrer auf uns gekommenen Gestalt an der Bekannt-

---

[1] Nach Nöldeke, Die alttestamentliche Literatur, 1868, S. 262 anscheinend aus dem vierten bis sechsten Jahrhundert.

[2] Ausnahmen: Ge 18 3 רבני; Ex 4 13 בארי; 15 17 יהוה (mit Samar); für אדני יהוה Ge 15 2. 8 רבי יהוה; Dt 3 24 מרי יהוה; 9 26 בארי יהוה. Ich zitiere nach der Londoner Polyglotte.

schaft mit dem geschriebenen Eigennamen *ădonāj* gezweifelt werden. In allen diesen Übersetzungen — anders vielleicht liegt es für Aquila und Theodotion — nämlich ist in ihrem uns überlieferten Texte der Doppelname *ădonāj jhwh* in eigennamartiger Verwendung deutlich bezeugt, und dieses *ădonāj jhwh* hat, wie wir zu sehen glaubten, die Lesung *ădonāj* für *jhwh* und ebenso die daraus entstandene Verwendung von geschriebenem alleinstehenden *ădonāj* als einem eigentlichen Namen zur Voraussetzung.

Bei Besprechung des Ersatzes für den Doppelnamen, die zum Teil schon vorweggenommen wurde, stelle ich — anders als im Voranstehenden — den Sachverhalt bei Aquila, Theodotion und Symmachus an den Schluß, weil er hier weniger deutlich ist als in Targumen und Peschito. Die Targume haben, wie schon angegeben, יהוה אלהים ⟨יי אלהים⟩ für *ădonāj jhwh* 𝔐 und אלהים יהוה ⟨אלהים יי⟩ für *jhwh ădonāj* [1], die Peschito gibt sowohl für *ădonāj jhwh* als für *jhwh ădonāj* wechselnd ܡܪܝܐ ܡܪܝܐ und ܡܪܝ ܡܪܝ. Die erste dieser beiden Formen ist Wiedergabe der Aussprache *ădonāj ĕlohīm*, die zweite („Herr der Herren") doch wohl Wiedergabe einer Aussprache *ădonāj ădonāj* „Herr Herr", verstanden in dem Sinne „Herr κατ' ἐξοχήν". Die beiden Formen, deren Wechsel auf Ineinandergreifen verschiedener Hände verweist, entsprechen dem zweifachen Ausdruck des Doppelnamens in Septuaginta mit κύριος (ὁ) θεός und κύριος κύριος, vielleicht nicht ohne durch diesen beeinflußt zu sein. Eine Aussprache *ădonāj jahweh* oder mit irgendwelcher anderen Vokalisation eines gesprochenen *jhwh* scheint für den eigennamartigen Gebrauch des Doppelnamens niemals üblich gewesen zu sein (I Teil, S. 566, 1). Die Schreibung ܡܪܝ ܡܪܝܐ der Peschito setzt ebenso wie das יי אלהים der Targume die Aussprache *ădonāj* für *jhwh* voraus, da die damit wiedergegebene Aussprache *ĕlohīm* für das *jhwh* des Doppelnamens nur unter dieser Voraussetzung Sinn hat. Sowohl in den Targumen als in der Peschito ist demnach bezeugt der Doppelname *ădonāj jhwh*, in den Targumen auch die Form *jhwh ădonāj*, und in der Art der Wiedergabe sowohl in

[1] Die Wiedergabe יהוה אלהים für *ădonāj jhwh* 𝔐 nicht nur in den Targumen zum Pentateuch (Onkelos und sogenannter Pseudo-Jonatan Ge 15 2. 8 und jerusalemisches Targum [Jeruschalmi II] Ge 15 2; v. 8 fehlt), wo allein vokativisches *ădonāj jhwh* in Betracht kommt, sondern auch als Ersatz für nichtvokativisches *ădonāj jhwh* im Prophetentargum (III Rg 2 26; Jes 7 7; 28 16 usw.); ebenso Ps 73 28; אלהים יהוה für nichtvokativisches *jhwh ădonāj* Hab 3 19; Ps 140 8. Ich zitiere auch diese Targume nach der Londoner Polyglotte (Pseudo-Jonatan und Jeruschalmi II in Bd. IV).

den Targumen als in der Peschito zugleich die Aussprache *ădonāj* für *jhwh*[1].

Darüber kann nach allem kein Zweifel bestehen, daß Targume und Peschito in der Form, wie ihr Text uns überliefert ist, die Vorlage sowohl des Doppelnamens *ădonāj jhwh* (oder *jhwh ădonāj*) als des alleinstehenden *ădonāj* im Werte von Eigennamen und damit indirekt die Aussprache *ădonāj* für *jhwh* voraussetzen. Was nun zunächst daraus sich ergebende Konsequenzen für die Vorlagen der Septuaginta betrifft, so läßt sich darauf, auch wenn die Doppelnamen in den Targumen und in der Peschito auf die älteste Textform zurückgehen sollten, keine Einsprache gründen gegen Nichtbekanntsein der älteren griechischen Übersetzer mit eigennamartigem *ădonāj*. Die frühesten Spuren der Anfänge einer dieser Übersetzungen leiten uns bis ins zweite Jahrhundert v. Chr. für Bestandteile in den Targumen[2]. Auch wenn schon den Urhebern dieser ersten Ansätze das eigennamartige *ădonāj* vorgelegen hätte, spräche nichts dagegen, daß es für die ältesten griechischen Übersetzer nicht der Fall war. Ganz abgesehen nämlich von der nicht maßgebenden Tradition über die Entstehung der Septuaginta, ist schon nach den Aussagen des Prologs zum griechischen Sirach, der neben der Übersetzung des Pentateuchs eine ganze Reihe anderer übersetzter Bücher kennt (I Teil, S. 40 f.), anzunehmen, daß die griechischen Übersetzer ihre Arbeit kaum später als um die Mitte des dritten Jahrhunderts begonnen haben. Zwischen den Anfängen der Septuaginta und denen der Targume liegt somit etwa mindestens ein Jahrhundert. Darin wäre Raum genug vorhanden für die Entstehung der Aussprache *ădonāj* als Ersatz für *jhwh* und des daraus hervorgegangenen geschriebenen Eigennamens *ădonāj*. Unser Versuch, aus den älteren Bestandteilen der Septuaginta Nichtbekanntsein der Übersetzer mit geschriebenem eigennamartigen *ădonāj* wahrscheinlich zu machen, würde also auch

[1] Da es hier nur darauf ankommt, daß die Targume und die Peschito überhaupt die Doppelnamen *ădonāj jhwh* und *jhwh ădonāj* in eigennamartiger Anwendung wiedergeben, hat eine Untersuchung darüber, in welchen Fällen sie es tun, an dieser Stelle keinen Wert. Sie könnte nur etwa dazu dienen, festzustellen, inwieweit zu der Zeit, wo diese Formen in den Übersetzungen gebraucht wurden, der damalige hebräische Text mit dem masoretischen übereinstimmte.

[2] Nöldeke a. a. O. [S. 103, 1], S. 256 hat im Anschluß an Abraham Geiger einen in deutlichster Weise auf diese Zeit verweisenden Bestandteil hervorgehoben, nämlich in dem sogenannten Pseudojonatan zu Dt 33 11 eine Huldigung für Johannes Hyrkanus.

mit der denkbar frühesten zeitlichen Ansetzung der Gottesnamen der Targume zu vereinbaren sein.

Aber die Gottesnamen der Targume können für eine Ansetzung des eigennamartigen *ădonāj* in einer früheren Zeit als der uns durch das dominus deus für Ez 40—48 in Vetus Latina bezeugten ernsthafterweise nicht in Betracht kommen. Es ist schon an und für sich kaum denkbar, daß eine so raffiniert komplizierte Bildung der Gottesnamen, wie sie in dem uns überlieferten Texte der Targume vorliegt, dem zweiten Jahrhundert v. Chr. angehören sollte. Vor allem aber können wir nur ermitteln, daß einzelne Äußerungen in den Targumen bis ins zweite Jahrhundert v. Chr. zurückreichen. Aus diesen ältesten Elementen ist für die Zeit des Gesamttextes nichts zu entnehmen. Allerdings macht der Gebrauch einer Abkürzung von יהוה in gleicher Weise als Wiedergabe von *jhwh* und von geschriebenem *ădonāj* (letztere deutlich vorliegend in dem Ersatz für eigennamartiges *ădonāj jhwh* und *jhwh ădonāj* 𝔐) den Eindruck, daß, als diese identische Wiedergabe aufkam, die Aussprache von *jhwh* mit *ădonāj* schon lange anerkannt war, so daß zwischen dem nur gesprochenen und dem geschriebenen *ădonāj* nicht unterschieden zu werden brauchte. Daraus ist zu entnehmen, daß die Bekanntschaft der Urheber des Targumtextes mit eigennamartigem *ădonāj* erheblich älter ist als die Entstehung der uns vorliegenden Schreibweise der Gottesnamen. Die aus komplizierten Überlegungen entstandene Form der doppelten Gottesnamen findet sich, wie schon gesagt, jedenfalls in der Wiedergabe des *ădonāj jhwh* der Anrede bereits im Targum Onkelos, dessen Sprache älter ist als das babylonische Aramäisch der Talmude, und dessen Auslegungen zum Teil älter sind als die der Mischna. Aber doch erst aus der babylonischen Gemara wissen wir von einer schriftlichen Redaktion des Targum Onkelos, während zunächst die Überlieferung der Targume eine mündliche gewesen war. Sie erfolgte in Babylonien, nachdem im dritten nachchristlichen Jahrhundert jüdische Gelehrsamkeit dorthin übergesiedelt war [1].

[1] Aus älterer Zeit wird nur ein schriftliches Targum zum Hiob erwähnt. Die Fixierung dieses nicht-offiziellen Targums zu einem nicht zur synagogalen Verlesung gelangenden Buch erfolgte früher als die der Targume zu den im synagogalen Gottesdienst gebrauchten Büchern. Vgl. NÖLDEKE in seiner ausgezeichneten Skizze der Entstehungsgeschichte und des Charakters der alten Übersetzungen a. a. O. [S. 103, 1], S. 255 ff., auf die als eine, soviel ich sehe, nicht veraltete ich gerne nochmals verweise.

Es läßt sich nicht ermitteln, seit wann in diesem Targum die Gottesnamen in der uns vorliegenden Form geschrieben wurden. Ein sicheres Mittel, das Alter auch nur des Konsonantenbestandes der Gottesnamen, das gewiß ein viel höheres war als das der Endredaktion, zu bestimmen, besitzen wir nicht[1]. Aus der deutlichen Angleichung der Gottesnamen in den Septuaginta-Handschriften an die des schließlich von der Masora fixierten offiziellen hebräischen Textes darf ihre Berechtigung entnehmen die schon an sich naheliegende Vermutung desselben Vorganges auch in den anderen Übersetzungen, wo uns Zeugnisse fehlen, um ihn für die vorhexaplarische Zeit, die allein für uns Interesse hat, entweder nachweisen oder ablehnen zu können. In den Jahrhunderten, die zwischen der mündlichen Entstehung des Targum Onkelos und seiner definitiven schriftlichen Fixierung anzusetzen sind, ist die Möglichkeit für Fortbildung der Gottesnamen reichlich geboten.

Nicht wesentlich anders scheint es mir zu liegen mit den Gottesnamen in der Peschito. Die zweifach gebildete Form des Doppelnamens zeigt, daß auch hier eine Entwicklung stattgefunden hat. Nun war freilich nach Zitaten aus dem „Syrer" bei Melito von Sardes (gest. 170) schon im zweiten Jahrhundert eine syrische Übersetzung vorhanden, die fraglos als eine erste Gestalt unserer Peschito anzusehen ist. Man hat nicht unwahrscheinlich gefunden, daß ihr alttestamentlicher Teil einem jüdischen Übersetzer angehört und vielleicht schon aus vorchristlicher Zeit stammt[2]. Gegen diese Annahme entscheidet aber doch wohl, daß der Gebrauch des syrischen Idioms im vorchristlichen Judentum sprachgeschichtlichen Bedenken unterliegt. Was dafür zu sprechen scheint, möchte sich ausreichend aus

[1] Aus den Handschriften ergibt sich für die Bestimmung des Alters der Wiedergabe von masoretischem eigennamartigen *ădonāj* nicht mehr als das oben S. 101, 2 Angegebene, also nichts, was für unsere Frage in Betracht käme. Professor P. Kahle schreibt mir: „Die älteste datierte Targumhandschrift, die ich kenne, ist der Reuchlinsche Prophetenkodex vom J. 1105". Dieser hat, wie schon oben angegeben, für *ădonāj* 𝔐 die abgekürzte Form von *jhwh*. In undatierten Fragmenten, die nach Kahles Urteil aus dem neunten oder schon dem achten Jahrhundert stammen, „aus der Zeit, da die babylonischen Hochschulen noch in Blüte waren", findet sich „keine Targumstelle, in der ein im Bibeltext vorkommendes *ădonāj* wiedergegeben wäre".

[2] So Steuernagel, Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament, 1912, S. 67 mit Berufung auf die immerhin eine andere Beurteilung zulassenden Ergebnisse in Ch. Hellers Untersuchungen über die Peschîttâ I, 1911 (Würzburger Dissertation; über das Verhältnis der Peschito zu talmudischer Interpretation).

der Mitarbeit jüdischer Gelehrten erklären lassen. Wie dem sei, unser Peschito-Text ist nicht früher bezeugt als für das vierte Jahrhundert durch die Benützung bei Aphraates und Ephrem [1].

Anders liegt es mit den für Aquila, Theodotion und Symmachus überlieferten Bezeugungen des als Eigenname gebrauchten Doppelnamens *ădonāj jhwh* oder — dies, soviel ich sehe, nur für Symmachus — *jhwh ădonāj*. Die Wiedergabe des *ădonāj jhwh* ist in den erhaltenen Resten für jeden von ihnen in mehreren untereinander abweichenden Formen angegeben (I Teil, S. 534, 1). Aus dieser Überlieferung könnte man wenigstens so viel entnehmen wollen, daß alle drei den Doppelnamen als solchen irgendwie zum Ausdruck gebracht haben. Der Doppelname wäre damit durch Aquila und Theodotion als der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts angehörend bezeugt.

Unter den verschiedenen uns für die drei Übersetzer überlieferten Formen ist jedenfalls die des Symmachus Ps 68 (67) 21 τοῦ κυρίου τοῦ δεσπότου [2] als Entsprechung für *la-jhwh ădonāj* unanfechtbar. Die Wiedergabe ist eigenartig und paßt für Symmachus durchaus, aus dessen Übersetzung δέσποτα für vokativisches *ădonāj* mehrfach, einmal δεσπότης auch für nicht-vokativisches *ădonāj*, bezeugt ist (S. 99). Danach steht nichts der Annahme im Wege, daß Symmachus auch die andere Form *ădonāj jhwh* gekannt und wiedergegeben hat. Anscheinend setzt auch das für Symmachus vielleicht zu rekonstruierende κυρίου κύριε Ps 71 (70) 16 [3] das *ădonāj jhwh* 𝔐 voraus, das nach der Auffassung von 𝔐 Eigenname im Genitiv ist. Es war allerdings ursprünglich wohl als Vokativ gedacht (I Teil, S. 590). Sicher aber zeigt das κυρίου des Symmachus, falls es korrekt überliefert ist (man könnte nach dem oben Angegebenen statt κυρίου eher erwarten τοῦ δεσπότου), daß ihm alleinstehendes *ădonāj* in eigennamartigem Werte geläufig war.

Während aus dem Angegebenen deutlich hervorgeht, daß Symmachus *ădonāj* und *jhwh ădonāj* als Eigennamen kannte, wage ich aber

---

[1] S. Nöldeke a. a. O. [S. 103, 1], S. 262 f.; vgl. Wellhausen in Bleeks Einleitung in das Alte Testament [4], 1878, S. 601 ff.; [5] 1886, S. 557 ff. Rahlfs kommt in seinen „Beiträgen zur Textkritik der Peschita" ZAW 9, 1889, S. 198 zu dem Resultat, daß ein älterer Text als der, der „im 5. Jahrhundert in Syrien umlief, . . . im Ganzen nicht hergestellt werden" könne.

[2] Bei Field aus Eusebius.

[3] Rekonstruiert aus Fields Angaben ἐν δυναστείᾳ κυρίου nach Theodoret und κύριε nach Syro-Hexaplaris (ܡܪܝ).

Bedenken zu erheben gegen die Korrektheit der Überlieferung von Wiedergaben des Doppelnamens *ădonāj jhwh* bei Aquila und Theodotion. Eine Übertragung der Namenfolge *jhwh ădonāj* finde ich für sie nicht bezeugt, ebensowenig wie die Wiedergabe eines eigennamartigen alleinstehenden *ădonāj* 𝔐, das nicht aus ursprünglichem *jhwh* entstanden sein könnte und nicht in einer von ihnen als Ersatz für *jhwh* gebrauchten Form ausgedrückt wäre (vgl. S. 100). Bedenken habe ich auch, zwar nicht gegen die Wiedergabe von eigennamartigem *ădonāj jhwh* 𝔐 bei Symmachus, wohl aber gegen die uns für ihn überlieferten Formen dieser Wiedergabe[1]. Der Doppelname wird für jeden von den dreien in wechselnden Formen angegeben: ἀδωναὶ κύριος (ΠΙΠΙ), κύριος κύριος, κύριος (ὁ) θεός (ΠΙΠΙ ὁ θεός). Diese Formen können für die einzelnen Fälle kaum korrekt sein, da doch wohl jeder Übersetzer eine bestimmte Form gebrauchte. Es läßt sich nur etwa annehmen, daß jene Wiedergaben überhaupt irgendeinen Doppelnamen bei den „drei“ bezeugen. Ich halte es aber für nicht unwahrscheinlich, daß die uns überlieferten Formen entstanden sind aus einem zu einfachem ΠΙΠΙ (ΠΙΠΙ ist auch, gewiß mit Unrecht, in die Überlieferung des Theodotion-Textes eingedrungen, s. oben I Teil, S. 534, 1, zu Ez 2 4) oder 𐤉𐤄𐤅𐤄 als dessen Erklärung von einem Referenten beigeschriebenen ἀδωναὶ oder κύριος. Dieses hätten Spätere mit dem ΠΙΠΙ zu einem Doppelnamen zusammengelesen, wobei sie zum Teil den ganzen Namen in der ihnen geläufigen griechischen Form ausdrückten[2]. Die Vermutung dieser

[1] Daß für Symmachus eine Wiedergabe des *jhwh ădonāj* Ps 68 (67) 21 glaubwürdig bezeugt ist, in anderen Fällen vielleicht die Nichtwiedergabe eines eigennamartigen *jhwh ădonāj* oder *ădonāj jhwh*, ließe sich erklären. Für jene Psalmstelle ist das *ădonāj* verhältnismäßig früh und häufig in LXX bezeugt durch Sangermanensis usw. (I Teil, S. 590, 4). Es könnte an Abhängigkeit des Symmachus von der Lesart LXX $S^{c.a}R^{a}$ gedacht werden. Dafür, daß Bestimmtsein durch Septuaginta sonst zu beobachten ist, s. Swete, An Introduction to the Old Testament in Greek [1], 1900, S. 51. Ursprünglichkeit des *ădonāj* ist daraus nicht zu folgern. Das Targum hat nur יי.

[2] Unter den oben I Teil, S. 534, 1 angegebenen Belegen für Doppelnamen bei den „drei“ bemerke man die verhältnismäßig große Zahl von Vokativen (6 Stellen), wo an der Ursprünglichkeit des Doppelnamens in 𝔐 und bei den „drei“ zu zweifeln eine Veranlassung nicht vorliegt. Nur als variierende Umschreibungen eines vorgefundenen *ădonāj jhwh* lassen sich die verschiedenen für ’A. Σ. Θ. überlieferten Namensformen jedenfalls nicht restlos erklären, auch nicht unter Voraussetzung der gewiß sehr richtigen Annahme von Lütkemann und Rahlfs (Hexaplarische Randnoten zu Isaias 1—16, Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens, Bd. I, Heft 6, 1915, S. 238 [8]) für die Überlieferung aus ’A. Σ. Θ. überhaupt, daß „bei Zusammenfassung mehrerer Übersetzungen . . . gewisse

Art der Entstehung des Doppelnamens wird nahegelegt durch ἀδωναὶ κύριος Am 7 7 bei Theodotion an Stelle eines *ădonāj* 𝔐 (S. 100f.). Da

---

Unterschiede zwischen ihnen vorhanden gewesen sind, die man bei der Zusammenfassung unbeachtet gelassen oder verwischt hat". Wie mir scheint, ist die zu Ez 2 4 für ᾽A. Σ. angegebene Form ΠΙΠΙ ὁ θεός nicht anders zu verstehen als daraus, daß zu einem ursprünglichen ΠΙΠΙ (bzw. 𐤉𐤄𐤅𐤄) das ὁ θεός willkürlich hinzugefügt wurde — auf welchem Wege, darüber nachher —; denn bei einer Vorlage *ădonāj jhwh* könnte ein ΠΙΠΙ nur dem *jhwh* entsprechen, während es in ΠΙΠΙ ὁ θεός für *ădonāj jhwh* 𝔐 dem *ădonāj* zu entsprechen scheint. An eine nicht bezeugte Lesart *jhwh ădonāj* ist nicht zu denken, da die Aussprache dieser Form mit *ĕlohīm ădonāj* schwerlich wiedergegeben wäre durch ΠΙΠΙ ὁ θεός mit Nachstellung des ὁ θεός. Das ὁ θεός von ΠΙΠΙ ὁ θεός läßt sich also als Wiedergabe einer hebräischen Vorlage nur verstehen, wenn man als solche annimmt *jhwh ĕlohīm*, wie vermutlich τοῦ יהוה θεοῦ in dem anscheinend dem Symmachus angehörenden Fragment Ps 69 (68) 31 (s. oben S. 7) ein *jhwh ĕlohīm* (𝔐 *ĕlohīm*) wiedergibt. Daß für Ez 2 4 der Referent — was sonst wohl allein übrig bliebe — bei A. Σ. las κύριος ὁ θεός oder diese ihm geläufige Form bei ihnen gelesen zu haben glaubte und seine Gelehrsamkeit an unrichtiger Stelle anbrachte mit Ersetzung dieses nicht einem *jhwh*, sondern einem *ădonāj* entsprechenden κύριος durch ΠΙΠΙ, ist doch weniger wahrscheinlich, als daß er ΠΙΠΙ wirklich vorfand. Scheint es sich demnach in dem ΠΙΠΙ ὁ θεός für Ez 2 4 entweder irgendwie um einen willkürlichen Zusatz zu handeln zu ursprünglichem einfachen ΠΙΠΙ oder um Wiedergabe einer Vorlage *jhwh ĕlohīm*, so ist die Vermutung wohl nicht zu gewagt, daß auch in anderen Fällen entweder die für die „drei" oder doch für Aquila und Theodotion überlieferten Entsprechungen für *ădonāj jhwh* 𝔐 auf einer Hinzufügung durch einen Referenten beruhen, oder daß die Übersetzer, wo ihnen als Ersatz für *ădonāj jhwh* 𝔐 zugeschrieben wird κύριος (ὁ) θεός, in ihrer Vorlage gefunden haben *jhwh ĕlohīm*. Es wäre denkbar, daß jene Angaben für ᾽A. Σ. Θ. entstanden sind auf Grund der Beischrift eines zunächst als Erklärung eines ursprünglichen einfachen ΠΙΠΙ gemeinten κύριος oder ἀδωναί, das von einen Späteren mit dem ΠΙΠΙ zu einem Doppelnamen zusammengelesen wurde, bald mit Voranstellung, bald mit Nachstellung. Man vergleiche in dem Hexapla-Text Ps 22 (21) 20 κ[ε] ΠΙΠΙ in der Septuaginta-Kolumne (S. 8, 3) als Entsprechung für einfaches *jhwh* 𝔐 (BSARU κύριε). Dabei muß man sich vergegenwärtigen, daß unsere nachhexaplarischen Zeugen für ᾽A. Σ. Θ. vertraut waren mit entsprechenden Doppelnamen aus Origenes, der *ădonāj jhwh* in seinem hebräischen Texte kannte und in seinen Übersetzungen wiedergab (s. weiter unten), und daß sie deshalb geneigt sein konnten, das ΠΙΠΙ und die erklärende Beischrift eines ἀδωναί oder κύριος als einen Doppelnamen aufzufassen. Auf diesem Wege wäre aufgekommen die Form ἀδωναὶ ΠΙΠΙ. Ein anderer Referent übersetzte das ΠΙΠΙ, und so ergab sich ἀδωναὶ κύριος. Ebenso kann κύριος κύριος entstanden sein durch Übersetzung auch des ἀδωναί von ἀδωναὶ ΠΙΠΙ oder einfacher aus beigeschriebenem κύριος, das mit ΠΙΠΙ verbunden wurde zu κύριος ΠΙΠΙ oder ΠΙΠΙ κύριος, woraus dann durch Übersetzung des ΠΙΠΙ sich κύριος κύριος ergab. Ein anderer Referent ersetzte ein ἀδωναὶ ΠΙΠΙ oder κύριος ΠΙΠΙ oder auch ΠΙΠΙ κύριος durch die ihm für den Doppelnamen geläufige Form κύριος (ὁ) θεός. In derselben Weise lassen sich selbstverständlich die verschiedenen Formen erklären als variierende Übertragungen eines ursprünglichen ἀδωναὶ ΠΙΠΙ oder κύριος ΠΙΠΙ, mit Ausnahme aber des schon hervorgehobenen ΠΙΠΙ ὁ θεός. Ich glaube — wenn man nicht an eine Vorlage *jhwh ĕlohīm* denken will —, diese Form daraus entstanden denken zu dürfen, daß ein erster Referent erklärendes κύριος dem ΠΙΠΙ nachsetzte, ein zweiter die Zusammenstellung ΠΙΠΙ κύριος (gelesen

uns ferner für Aquila einmal, für Symmachus mehrfach δέσποτα überliefert ist als Wiedergabe von vokativischem, für Symmachus einmal δεσπότης als Ausdruck für nicht-vokativisches *ădonāj* (S. 99) und einmal Ps 68 (67) 21 τοῦ κυρίου τοῦ δεσπότου, so ließe sich erwarten, daß beide auch für eine Vorlage *ădonāj jhwh* das *ădonāj* wiedergaben durch δεσπότης, was doch nirgends bezeugt ist und kaum in κύριος oder ἀδωναί umgeändert sein würde. Leider kommt in den erhaltenen Resten aus dem Psalmentexte Aquilas (S. 7, 3) und in den von MERCATI entdeckten Hexapla-Fragmenten[1], die uns entscheidende Aufklärung bringen könnten, keine Vorlage *ădonāj jhwh* oder *jhwh ădonāj* in Frage.

Ich muß mich damit begnügen, dem Zweifel gegen die Überlieferung der Gottesnamen Ausdruck gegeben zu haben. Die im

---

κύριος κύριος) durch die ihm geläufige Form κύριος ὁ θεός ersetzt dachte, in dieser aber κύριος irrtümlich ansah als Entsprechung für *jhwh* anstatt von *ădonāj* und mit vermeintlicher Korrektheit an Stelle von κύριος das ursprüngliche IIIII beibehielt.

Vielleicht kann noch eine andere Erwägung für einzelne Fälle die Unzuverlässigkeit der uns für die drei Übersetzer überlieferten Gottesnamen bestätigen. JOSEPH REIDER (Prolegomena to a Greek-Hebrew and Hebrew-Greek Index to Aquila, The Jewish Quarterly Review, New Series IV, 1913—1914), der übrigens die doppelten Gottesnamen bei Aquila nicht bezweifelt (S. 349), bemerkt (S. 334) für die Zitate aus den „drei" wohl richtig: „Where the rendering consists of a whole phrase the tendency was to be accurate in the point of difference which was essential for the moment, and to be less exact with non-essentials which were therefore accommodated to the diction of the Septuagint." Diese Beurteilung könnte zutreffend sein für den Gottesnamen, der für Σ. überliefert ist zu Jes 25 8 und vielleicht auch den zu Ez 16 14 (vgl. $A^{a?}$); 21 31 (26) (vgl. AQ).

Ich unterlasse nicht, obgleich nach der geringen Zahl der in Betracht kommenden Stellen kein Gewicht darauf gelegt werden kann, zu bemerken, daß es nicht an Fällen fehlt, wo für einen der „drei" die Wiedergabe eines einfachen *jhwh* bezeugt ist, obgleich 𝔐 hat *ădonāj jhwh*: Jes 3 15 Σ. Θ. (FIELD) λέγει κύριος τῶν δυνάμεων (ebenso $Q^{[mg.]}$ unter + σ', *ădonāj jhwh ṣĕbā'ōt* 𝔐, om. LXX); 10 23 $Q^{[mg.]}$ οι γ' ※ κυριος των δυναμεων α' στρατειων ϑ' σ' ομοιως τοις ο' (*ădonāj jhwh ṣĕbā'ōt* 𝔐; B κύριος, SAQΓ ο θεος); Ez 26 21 (PITRA, Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata, Bd. III, S. 573 [Juxta recensionem sancti Pamphili et Eusebii Pamphili]) Θ.* και ζητηϑησῃ . . . λεγει κυριος (*ădonāj jhwh* 𝔐; B κύριος κύριος, A κυριος κυριος ο θεος); Ez 28 25 (PITRA a. a. O.) οι Γ. τα δε λεγει αδωναι (*ădonāj jhwh* 𝔐; B κύριος κύριος, A κυριος κυριος ο θεος, Q αδωναι κυριος).

Diese Ausführungen können nicht mehr erreichen als die Darlegung der Möglichkeit, die Doppelnamen bei den „drei" als nicht ursprünglich anzusehen. Die Textüberlieferung läßt mit Ausnahme von Ez 2 4 'A. Σ. ebenso die Beurteilung zu, daß sie Doppelnamen hatten, macht aber die Korrektheit der Form der Doppelnamen im höchsten Grade unwahrscheinlich.

[1] S. darüber ERICH KLOSTERMANN, Die Mailänder Fragmente der Hexapla, ZAW 16, 1896, S. 334 f.

allgemeinen bestehende Übereinstimmung der drei Übersetzer mit dem masoretischen Texte[1] spricht ebensowenig wie die gleiche Beobachtung an den Targumen und der Peschito gegen eine Verschiedenheit von 𝔐 in den Gottesnamen; denn in einer für den hebräischen Text anzunehmenden Umwandlung von einfachem *jhwh* zu *ădonāj jhwh* oder *jhwh ădonāj* würde es sich nicht um eine eigentliche Textveränderung handeln, sondern im Grunde nur um eine erweiterte Lesung des ursprünglichen Gottesnamens. Diese wäre eine Folge der Einführung der Aussprache *ădonāj* für *jhwh*. In den Gottesnamen können sich aus Verwechselungen der zu sprechenden und der zu schreibenden Form und ferner aus verschiedenen Reflexionen, die sich gerade mit ihnen verbanden, Umformungen des Ursprünglichen eingestellt haben bei ungeänderter Beibehaltung des übrigen Textes. Auch in der Redaktion der Elohimpsalmen scheint sich die Änderung von *jhwh* in *ĕlohīm* vollzogen zu haben ohne andere Eingriffe in den Textbestand (vgl. Ps 53 und 14).

Die Frage nach der Ursprünglichkeit der uns für Aquila und Theodotion überlieferten Gottesnamen hat für uns insofern Interesse, als aus diesen Namen Folgerungen gezogen werden können für eine frühere Ansetzung der Einführung der Aussprache des Tetragramms mit *ădonāj*, als sie sich aus den übrigen Zeugnissen ergeben würde (s. VII Kap., II). Wie ich gezeigt zu haben glaube, können aber die uns für die „drei" überlieferten Formen den Referenten zuzuschreiben sein. Unbedingt feststehend ist in den Übersetzungen die durchgehende Bezeugung des Doppelnamens durch das dominus deus der Vulgata, aber auch schon die durch dominus deus für Ez 40—48 in Vetus Latina. Die einmalige gute Bezeugung des *jhwh ădonāj* durch Symmachus Ps 68 (67) 21 führt uns, ebenso wie Vetus Latina, mit Sicherheit nur allgemein bis in vorhexaplarische Zeit, anscheinend um etwas bestimmter in eine Zeit, die auf die Übersetzungen des Aquila und Theodotion folgte.

2 Origenes

Aus allen Übersetzungen ist, was die Aussprache des אדני als des gesprochenen Ersatzes für *jhwh* und für geschriebenes eigennamartiges אדני betrifft, nur eine Bezeugung für den Gebrauch irgend-

[2] S. Lütkemann und Rahlfs a. a. O. [S. 109, 2], S. 338 (108).

welcher Aussprache des Konsonantenbestandes אדני zu entnehmen, nichts Entscheidendes über dessen Aussprache entweder mit *ădonī* oder mit *ădonāj* bzw. *ădonaj*. Soviel ich sehe, bietet das älteste sicher datierbare unter denjenigen Zeugnissen für die Aussprache *ădonāj*, die sich auf den alttestamentlichen Text oder seine Verlesung ausdrücklich oder doch deutlich direkt beziehen, Origenes; in einem älteren Zeugnis des Celsus (s. S. 116) und dem bei anderen, die möglicherweise einer noch früheren Zeit angehören, läßt sich eine Beziehung auf den Schrifttext nicht erkennen. Vor Origenes könnte anzusetzen sein das bei Tyconius für Ez 36 33 anscheinend aus Vetus Latina angeführte adonai, wenn angenommen werden dürfte, daß es dem ursprünglichen Texte nicht nur des Tyconius, sondern auch der Vetus Latina angehört, was aber bei der Vereinzelung dieser Namensformen in dem uns aus Vetus Latina Erhaltenen sehr zweifelhaft ist (I Teil, S. 546). Das für Aquila, Theodotion und Symmachus an einigen Stellen überlieferte ἀδωναὶ κύριος und ἀδωναὶ ΠΙΠΙ (I Teil, S. 534, 1, 1) kann nach unseren Bedenken hinsichtlich der Korrektheit der für die drei Übersetzer in Zitaten angegebenen Formen des Doppelnamens nicht sicher als von ihnen selbst ebenso geschrieben angesehen werden; das ἀδωναί scheint vielmehr Transkription der Referenten für ΠΙΠΙ zu sein.

Für das in Septuaginta-Handschriften vorkommende ἀδωναί — das sich nirgends mit Sicherheit als der ursprüngliche Text erkennen läßt (S. 11) — ist nur das Ez 36 33. 37 bei B gebrauchte ἀδωναὶ κύριος beachtenswert, insofern es uns durch das damit übereinstimmende Zeugnis des Tyconius zu v. 33 bis auf die Vetus Latina zurückführen könnte. Für die weiter bei B überlieferten ἀδωναί (ἀδωναῖε) Ju 13 8; 16 28; I Rg 1 11 (I Teil, S. 506. 519) haben wir nur noch das Zeugnis anderer Septuaginta-Handschriften. Wo sonst in diesen ἀδωναί vorkommt, immer in Verbindung mit κύριος, ist es anscheinend überall aus Lucian entnommen, der es allerdings in älteren Handschriften vorgefunden hatte (I Teil, S. 538 f.), ohne daß sich jedoch die Zeit seiner Vorbilder bestimmen ließe.

Das erste deutliche datierbare Zeugnis für die Aussprache *ădonāj* oder *ădonaj* bei Verlesung des alttestamentlichen Textes ist das des Origenes, der zu Psalm 2 (ed. Lommatzsch XI, S. 396) von den Juden über ihre Aussprache des *jhwh* sagt: Ἔστι δέ τι τετραγράμματον ἀνεκφώνητον παρ' αὐτοῖς . . . , καὶ λέγεται μὲν τῇ „Ἀδωναΐ" προσηγορίᾳ, οὐχὶ

τούτου γεγραμμένου ἐν τῷ τετραγραμμάτῳ· παρὰ δὲ Ἕλλησι τῇ „κύριος“ ἐκφωνεῖται[1]. Auf Origenes geht auch zurück das ἀδωναΐ, das aus „Ἑβρ.“ zitiert wird für Jes 26 $_{4}^{bis}$; Ps 118 (117) $_{25\,bis.\ 26}$ 1^{0}; Pr 8 $_{22}$ an Stelle von *jhwh* 𝔐 (Jes 26 $_{4}$ 2^{0} *jāh jhwh* 𝔐)[2]. Mit „Ἑβρ.“ ist hier gemeint, wie in der Regel mit τὸ Ἑβραϊκόν, der hebräische Text der ersten Kolumne der Hexapla[3]. Dem Origenes gehören an die Zitate des Ἑβρ. zu Ps 118 (117) $_{25\,bis.\ 26}$ 1^{0}; hier ist es also er, der das *jhwh* des hebräischen Textes nach seiner Aussprache mit ἀδωναΐ transkribiert. Die Zitate zu Jes 26 $_{4}^{bis}$ und Pr 8 $_{22}$ finden sich bei Epiphanius. Er, der des Hebräischen nicht kundig war, konnte doch im hebräischen Texte der ersten Kolumne der Hexapla, allerdings schwerlich selbständig, aber durch Vermittlung anderer, den Gottesnamen als solchen aus dem Zusammenhang mit Hilfe der zweiten Kolumne, in der er mit hebräischen Buchstaben stand[4], erkennen und aus Origenes wissen, daß er ausgesprochen werde ἀδωναί. Die ἀδωναί des „Ἑβρ.“ gehen jedenfalls direkt oder indirekt alle auf Origenes zurück. Aus ihnen scheint sich, ebenso wie aus der Bemerkung des Origenes zu Ps 2, nur zu ergeben, daß dieser *ădonāj* kannte als die Aussprache für *jhwh*, mehr auch nicht aus Contra Celsum I, 25 wo er Ἀδωναΐ als einen bei den Christen gebräuchlichen Gottesnamen nennt[5]. Aber in den Schriftzitaten, seinen Eklogai zu Ezechiel und den Homilien zu Ezechiel gibt er häufig eigennamartiges *ădonāj*

---

[1] Vgl. dazu den Paralleltext in einem Fragment, das DE LAGARDE, Onomastica sacra [2], 1887, S. 229 f. ohne Namen gibt. Von COTELERIUS, Ecclesiae Graecae Monumenta, Bd. III, Luteciae Paris. 1686, S. 116 f. ist es unter dem Titel Ευαγριου εις το ΠΙΙΙΙ, den er anscheinend aus ihm vorliegenden Handschriften entnahm, gestellt worden zu den Schriften des Mönchs Euagrius, d. i. des Euagrius Ponticus, gest. nach 400 (danach bei MIGNE, PL 23, K. 1334 f.), während JOH. CROY es ohne Namen mitgeteilt hatte (s. COTELERIUS a. a. O., K. 554). Die Herkunft von einem Euagrius ist also nur teilweise bezeugt und wohl keinenfalls an Euagrius Ponticus als Autor zu denken, für den eine Mitteilung dieser Art wenig wahrscheinlich ist. — Bei Origenes ist ebenfalls ganz klar die Auseinandersetzung über ἀδωναΐ und κύριος in den Εκλογαι εις τον Ιεζεκιηλ zu Ez 8 $_{1}$ (ed. Lommatzsch XIV, S. 204 f.) und als Wiedergabe der Aussprache bei Lesung des alttestamentlichen Textes Exhort. ad mart. c. 46 (ed. Kötschau, Ausg. der Berl. Akad. Bd. I, S. 42): οἱ προφῆται ὀνομάζουσιν αὐτὸν (Gott), οἷον Σαβαὼθ, Ἀδωναΐ, Σαδδαΐ κτλ. Auch hier ist Ἀδωναΐ gemeint als Aussprache für *jhwh*.

[2] Die Belege bei FIELD, Origenis Hexaplorum quae supersunt.

[3] Zu der Auffassung von Ἑβρ. s. oben I Teil, S. 567, 1.

[4] S. oben I Teil, S. 567, 1.

[5] ed. Kötschau Bd. I, S. 76: τῶν κατά τινα ἀπόῤῥητον λόγον τὸ Σαβαὼθ τασσόντων ἐπὶ τοῦ θεοῦ ἢ τὸ Ἀδωναΐ ἤ τι τῶν λοιπῶν ὀνομάτων.

jhwh 𝔐 wieder mit Ἀδωναῖ κύριος (Adonai Dominus)[1]. Er hat also allerdings in seinem hebräischen Texte geschriebenes *ădonāj* im Wert eines Eigennamens gelesen. Ebenso geht dies hervor aus dem mit „ὁ Ἑβραῖος" bezeichneten Zitat für Ez 2 4 ἀδωναῖ ἐλωΐ (= אֲדֹנָי יְהוִה 𝔐), womit auf die erste Kolumne der Hexapla verwiesen wird (I Teil, S. 567, 1).

Aber auf die Aussprache *ădonāj* für eine Zeit schon vor Origenes verweist aller Wahrscheinlichkeit nach dominus deus in Vetus Latina, das die Aussprache *ădonāj èlohīm* für *ădonāj jhwh* zur Voraussetzung haben wird (I Teil, S. 565 ff.).

II. *ădonāj*, ἀδωναί außerhalb des alttestamentlichen Textes

Neben den bisher angeführten Zeugnissen, die sich direkt auf ein bei Lesung des alttestamentlichen Textes gesprochenes oder ein im alttestamentlichen Texte geschriebenes *ădonāj* beziehen, haben wir andere, die ἀδωνί, ἀδωναί oder ein, sei es *ădonī*, sei es *ădonāj* auszusprechendes, אדני als einen Gottesnamen kennen, ohne ihn als einen im Alten Testament gebrauchten zu bezeichnen. Wir werden aber sehen, daß alle diese Zeugnisse auf Herkunft des ἀδωναί oder *ădonāj* aus dem Judentum und allem Anschein nach aus der Verlesung des alttestamentlichen Textes stammen. Ein vom Alten Testament unabhängiger Gottesname *ădonāj* ist nicht nachzuweisen. Nach unserer Auffassung von der Entstehung des Gebrauchs dieser Form im Wert eines Namens kann es ihn nie gegeben haben. Daß die Namensform ἀδωναί (nicht ἀδωνί) direkt oder indirekt zurückgeht auf die Aussprache für *jhwh*, ist deshalb anzunehmen, weil Bekanntsein mit dem alten als Vokativ auf Jahwe angewandten אדני zur Erklärung der Namensform ἀδωναί kaum genügt, wenn wir im Rechte sind mit der Annahme (S. 18 f.), daß dieser Vokativ ursprünglich ausgesprochen wurde *ădonī* und erst eine spätere Zeit, wahrscheinlich erst die Zeit, in der das eigennamartige אדני aufgekommen war, auch den Vokativ ausgesprochen hat *ădonaj* (*ădonāj*), um den Gottesnamen von der für einen Menschen gebrauchten Form *ădonī* zu unterscheiden.

[1] Ἀδωναῖ κύριος ed. Lommatzsch XIV Ez 5 8 S. 192; 7 2 S. 197; Adonai Dominus ebenda Ez 13 9 S. 40; 13 20 S. 46; 14 4 S. 50; 14 6 S. 52; 14 14 S. 65; 14 16 S. 67; 14 21 S. 73; 16 14 S. 95; 16 23 S. 103; 16 30 S. 107. 110 f. Origenes kennt auch die Wiedergabe mit κύριος κύριος Eklogai zu Ez 8 1 a. a. O., S. 204: „καὶ ἐγένετο ἐπ' ἐμὲ χεὶρ κυρίου". Ἐν τισι δὲ γέγραπται· „χεὶρ κυρίου κυρίου" (LXX B κυρίου, pr. αδωναι A Q).

Auch die nicht direkt dem alttestamentlichen Text entnommenen ἀδωναί sind daraufhin zu prüfen, welcher Zeit sie angehören, um einen terminus ad quem zu finden für das Aufkommen des eigennamartigen entweder nur gesprochenen oder auch geschriebenen *ădonāj*.

Aus allen Bezeugungen des ἀδωναί läßt sich deutlich ersehen, daß es aus dem Judentum stammt, dagegen nicht für alle bestimmt dartun, daß sie auf die Schriftlektion zurückgehen. Jedenfalls aber spricht bei den meisten die Wahrscheinlichkeit dafür, und keine ist darunter, bei der es nicht der Fall sein könnte. Nur das letztere gilt für ein Zeugnis, das als das älteste unter den sicher datierbaren an erster Stelle zu nennen ist, das des Celsus zwischen 177 und 180. Er nennt (Orig., C. Cels. V, 45) unter den Gottesnamen verschiedener Religionen Ἀδωναῖος und Σαβαώθ[1]. Das Ἀδωναῖος kann er kaum, wie etwa Σαβαώθ, aus Septuaginta entnommen haben, die in ihrer vorhexaplarischen Gestalt die Form ἀδωναί wahrscheinlich an keiner Stelle enthalten hat (S. 113). Vermutlich ist dem Celsus aus seinem Verkehr mit Juden bekannt geworden, daß sie bei Lesung der heiligen Schriften für *jhwh* sprachen *ădonāj*, vielleicht auch, daß schon damals geschriebenes *ădonāj* im Wert eines Eigennamens im alttestamentlichen Texte stand. Lediglich aus dem Gebrauch eines Vokativs *ădonāj* — wenn es einen Vokativ *ădonāj* (nicht *ădonī*) vor dem eigennamartigen Gebrauch der Form *ădonāj* gegeben haben sollte — könnte er das Ἀδωναῖος kaum entnommen haben, da er damit offenbar eine allgemein und als eigentlicher Name gebrauchte Gottesbenennung anführen will.

Ungefähr gleichzeitig mit Celsus, wahrscheinlich um nur wenige Jahre später (um 185), redet Irenäus (Adv. haer. 2, 35, 3; ed. Harvey I, S. 384 f.) von dem Gottesnamen Adonai oder Addhonai als von einem alttestamentlichen. Er hebt diesen Namen unter den anderen Sabaoth, Eloë (Elloeuth), neben denen er ihn an dritter Stelle nennt, und dem erst später angeführten Iaωth (Iaoth) in keiner Weise hervor, so daß sich aus seiner Erwähnung für Bekanntsein mit einer bei der Schriftlektion feststehenden Aussprache *ădonāj* für das Tetragramm mit Sicherheit nichts ergibt. Es wäre nicht unmöglich — wahrscheinlich ist es freilich nicht —, daß ihm nur vokativisches

[1] ed. Kötschau, Bd. II, S. 48: μηδὲν διαφέρειν Δία Ὕψιστον καλεῖν ἢ Ζῆνα ἢ Ἀδωναῖον ἢ Σαβαὼθ ἢ, ὡς Αἰγύπτιοι, Ἀμοῦν κτλ.

ădonāj oder *ădonī* bekannt war. Auf die Endung ai nämlich seines Adonai oder Addhonai ist kein Gewicht zu legen, da wir die Stelle nur in der lateinischen Übersetzung kennen. Direkt aus dem alttestamentlichen Text oder aus dessen Verlesung hat er seine Angaben kaum geschöpft, da er nach der Schreibung Iaωth (Iaoth) vom Hebräischen höchstens oberflächliche Kenntnis besaß. Des Irenäus jüngerer Zeitgenosse Clemens von Alexandrien (Strom. V, 6, 34; ed. Stählin II, S. 348) scheint von der nach dem, was wir zu ermitteln imstande sind, ganz richtigen Aussprache Ἰαουε (über die Lesung s. unten VII Kap., III, 5) für das ihm aus der Kleidung des Hohenpriesters bekannte Tetragramm gewußt zu haben und bekundet kein Unterrichtetsein über einen Ersatz durch *ădonāj* bei der Verlesung des Schrifttextes.

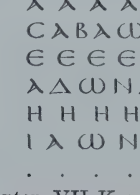
Unsicher ist die Zeit für andere Bezeugungen des Namens *ădonāj*, die ebenfalls nicht ausdrücklich auf den alttestamentlichen Text oder seine Übersetzungen als ihre Quelle hindeuten. Die sogenannten gnostischen oder Abraxas-Gemmen weisen mehrfach mit Variationen der Endung den Namen Αδωναι auf[1]. Seine Herkunft aus dem Judentum unterliegt keinem Zweifel, da daneben die Namen Ιαω, Ελωαι, Σαβαωθ vorkommen. Was die jüdische Quelle betrifft, so deutet nichts bestimmt hin auf die Schriftlektion. Daß das Αδωναι der Gemmen auf sie zurückgeht, ist aber schon deshalb mit einiger Wahrscheinlichkeit anzunehmen, weil das daneben vorkommende Ιαω — wie wir später (VII Kap., III, 4) sehen werden — den Urhebern der Gemmeninschriften bekannt geworden sein wird aus dem jüdischen Volksmund, dem noch bis in die ersten Jahrhunderte unserer

[1] Auf den Gemmen, die Kopp, Palaeographia critica, Bd. III und IV, 1829 (§ 475. 690. 709, 717 f. 728. 741. 754. 759. 762. 763. 782. 860) und ich Studien I, S. 189 ff. (no. 3. 4. 11. 15. 30. 36) gesammelt haben, finden sich die Namensformen Αδωναι, Αδωνει, Αδωνη, Αδωνε, Αδονη, Αδωνι, Αδωναιος, Αδωναιον, Αδωνεος, Αδων. Dazu noch Iao Adonis Abraxas auf einem Jaspis, gefunden in Dalmatien, CIL III, Suppl. 1 n. 10188, 29. Sonst weiß ich jetzt nur noch nachzutragen Αδωναι Σαβαωθ auf einer von J. G. Stickel (De gemma Abraxea nondum edita, Jenaer Inauguralschrift 1848, S. 13) veröffentlichten Gemme (Stickels Versuch S. 8 f., auf derselben Gemme Ιαω zu lesen, kann ich nicht folgen) und Αδωνη Αβρασασ auf einem von E. Le Blant (Bull. de la Soc. impér. des antiquaires de France 1860, S. 34) mitgeteilten in seinem Besitz befindlichen Steine (auf der anderen Seite Βαρκαβα Ιαω). Die an letzter und drittletzter Stelle genannten Stücke sind mir bekannt geworden aus W. Drexlers Artikel „Abrasax" PRE [3], Bd. I, 1896, S. 115 f., dessen ausführliche Angaben über Fundstätten für Abraxasgemmen wahrscheinlich noch zu anderen Gemmen mit dem Namen Αδωναι und seinen Variationen führen können.

Ära anscheinend im Gegensatz zur Schriftlektion nur diese Aussprache geläufig war für den eigentlichen Namen des Gottes der Juden. Christliches findet sich auf den Gemmen, die Αδωναι enthalten, weder in Schrift noch in Bild. Davon abgesehen ist das Aufkommen seines Gebrauchs bei den Urhebern der Gemmeninschriften nicht allzu spät anzusetzen wegen seines allerdings vereinzelten Vorkommens auf denselben Gemmen, welche jene Umschreibung einer kürzeren Form des alttestamentlichen Tetragramms mit Ιαω aufweisen. Danach scheinen die alttestamentlichen Gottesnamen in die Gemmen aufgenommen worden zu sein zu einer Zeit, als eine volkstümliche Namensform *jhw* noch ausgesprochen wurde, was nur etwa bis zum dritten Jahrhundert der Fall war. Neben der Aussprache des Tetragramms mit *ădonāj* wird sich eine Aussprache mit Beibehaltung der kürzeren Form *jhw* noch längere Zeit erhalten haben. Anders liegt es mit den Gemmen, welche die Formen Αδων, Αδωνι, Αδωνη, Αδωνε, Αδονη aufweisen. Sie können aus einer Zeit herrühren, wo noch im Alten Testament nur der oft gebrauchte Vokativ אדני vorgekommen wäre mit der Aussprache *ădonī*. Auf zweien unter den mir bekannten Gemmen folgen die beiden Namen Αδωναι und Ιαω aufeinander, einmal Ιαω auf Αδωναι, das andere Mal umgekehrt; aber Verbindung zu einem Doppelnamen ist kaum beabsichtigt[1], so daß für eine Bekanntschaft mit dem Doppelnamen *ădonāj jhwh* oder *jhwh ădonāj* des alttestamentlichen Textes nichts daraus zu entnehmen ist.

Der Name Ιαω mag auf Herkunft der alttestamentlichen Gottesnamen der Gemmen aus der ägyptischen Judenschaft verweisen, da in den Papyri aus Elephantine für das fünfte Jahrhundert v. Chr. die Namensform יהו bezeugt ist, die doch wohl nur entweder *jāhū* oder *jāhō* ausgesprochen worden sein kann[2]. Diese Herkunft des Ιαω der Gemmen wäre nicht befremdend, da viele Abraxasgemmen ägyptische

[1] Αδωναι Ιαω Kopp [s. S. 117, 1], § 709; Ιαω Αδωναι § 763. Man beachte im zweiten Falle die Folge Ιαω Αδωναι Σαβαωθ und im ersten die Unterbrechung:



[2] S. zu dieser Namensform unten VII Kap., III, 2.

Namen und Bilder aufweisen. Auf eine bestimmte Zeit würde Herkunft des Ιαω aus Ägypten nicht hinweisen, da die Namensform יהו sich bei den dortigen Juden lange erhalten haben kann. Indessen werden wir weiterhin zu der Vermutung gelangen, daß der Gebrauch dieser Namensform nicht auf Ägypten beschränkt war, vielmehr bis mindestens in das zweite Jahrhundert n. Chr. in weiter Verbreitung vorgekommen ist (VII Kap., III, 2). In ihren Anfängen sind alle diese Gemmen mit ihrem bunten Gemisch von Gottesnamen der verschiedensten Herkunft nicht anzusetzen vor den letzten Ausgängen des Heidentums, schwerlich vor dem ersten Jahrhundert n. Chr. Für die Entstehungsgeschichte des Namens *ădonāj* führen sie uns demnach möglicherweise, aber nicht mit irgendwelcher Sicherheit, um einiges hinauf über das, was aus Celsus, schwerlich über das, was vielleicht aus Aquila zu entnehmen ist.

Nicht wesentlich anders liegt es für Herkunft und Zeit mit dem in griechischen Zauberpapyri sehr häufig vorkommenden Αδωναι[1].

[1] Da wir noch keine heutigen Ansprüchen entsprechende Edition für sämtliche Zauberpapyri besitzen, bin ich genötigt, für die größeren Papyri auf die zu ihrer Zeit sehr verdienstlichen, jetzt aber als der Verbesserung bedürftig erkannten Ausgaben von PARTHEY und WESSELY zu verweisen. Die zerstreuten Emendationen von S. EITREM habe ich, soweit ich sie ausfindig machen konnte, verglichen, aber für den Namen Αδωναι (auch für das später VII Kap., III, 3. 4 zu besprechende Ιαω) keine erheblichen Modifikationen darin finden können. Ich habe benützt folgende Ausgaben: Papyrus I der von S. PARTHEY edierten zwei griechischen Zauberpapyri des Berliner Museums (ABA 1865, phil. u. hist. Abh.) Z. 303[a], 310 S. 128 f. (. . δωναι und Αδωναιον). Leidener Papyrus I J 384 (V) ed. A. DIETERICH in Fleckeisens Jahrb. f. class. Philologie, Supplem. XVI, 1888, S. 793 ff. (Αδωναι II, 24; III, 1. 17; V, 26; IX, 5; Αδωναιε VIII, 17). Leidener Papyrus II J 395 (W) ed. A. DIETERICH, Abraxas 1891, S. 182, 12; 201, 21 (Αδωναι); 176, 23 (Αδωναιε). Papyrus der Bibliothèque Nationale ed. WESSELY, Denkschr. d. Wien. Akad., philos.-hist. Kl., Bd. 36, 1888, II, S. 44 ff. (oft Αδωναι, Αδωναιε, s. Index S. 155; ferner βαρβαραδωναι Z. 385; χαρχαραδωναι Z. 2772). Papyrus 2391 (Mimaut) des Louvre ed. EITREM, Les papyrus magiques grecs de Paris, Kristiania 1923 (Videnskaps. Skrifter II, Hist.-filos. Klasse 1923 no. 1), S. 22 ff. [schon ediert von WESSELY a. a. O., S. 139 ff.] (Ἀδωναί S. 27 v. 80, Ἄδωνα S. 30 v. 153, Ἄδων[αί] S. 32 v. 221, Ἄδωνα[ί] S. 40 v. 67, Ἀδουναῖ S. 41 v. 112). Papyrus XLVI des British Museum ed. WESSELY a. a. O., S. 127 ff. (Αδωναι, Αδωναιε, s. Index S. 155; vgl. Ausgabe von KENYON, Greek Papyri in the British Museum, London 1893, S. 64 ff. und beachte noch αδαιναι KENYON Z. 471 f. = WESSELY Z. 485 f.). Londoner Papyrus CXXI ed. WESSELY, Denkschr. d. Wien. Akad., philos.-hist. Kl., Bd. 42, II, 1893, S. 16 ff., und KENYON a. a. O., S. 83 ff. (Αδωναι, Αδωναιε, s. Index bei WESSELY S. 79; vgl. αδων KENYON Z. 563 = WESSELY Z. 572). Londoner Papyrus CXXII ed. KENYON a. a. O., S. 115 ff. (αδωναι Z. 96. 102; αδωναιε Z. 61). Londoner Papyrus CXXIV ed. KENYON a. a. O., S. 121 ff. (αδωναι Z. 35 ff.). In verschiedenen kleinen Wiener Papyri Αδωναι, in Wiener Papyri R XI, 4 Αδωναια (bei WESSELY, Denkschr. 42, II, S. 79). Papyri Osloenses, fasc. I Magical Papyri ed.

Genaue Zeitbestimmungen lassen sich auch hier nicht geben. Am wahrscheinlichsten im zweiten Jahrhundert n. Chr. werden diese Zauberbücher zusammengestellt worden, ihre einzelnen Elemente aber wohl älter sein[1]. Christliches ist unter der ägyptisch-jüdisch-hellenistischen Mischung in einzelnen dieser Papyri deutlich zu erkennen. Der Papyrus Leidensis I, der wiederholt Αδωναι und dessen Variationen enthält, hat den Namen Ἰησοῦς (ed. Dieter. S. 805, 17[2]). Im Zauberpapyrus der Pariser Bibliothèque Nationale, in welchem der Name Αδωναι oder Αδωναιε häufig vorkommt, findet sich zweimal der Name Ἰησοῦς: v. 1233 Ἰησοῦς π ὁ Χριστός πι ἅγιο(ν) N̄ πνεῦμα[3] und v. 3019 f. (ed. Wessely) του θῡ των εβραιων ιησου, ferner in einem koptischen Zauberspruch eben dieses Papyrus v. 1227 „Jesus Christus, heiliger Geist“[4]. Ein kleiner Wiener Papyrus hat die Formel ις̄ χς̄ (= Ιησους Χριστος) αδωναι (ed. Wessely, Denkschr. 42, 2, R III, 1). Dagegen ist mit αγαθε γεωργε in Papyrus Berolinensis I (ed. Parthey, S. 120, v. 26) schwerlich der heilige Georg gemeint[5].

In allen diesen Papyri, die sehr häufig den Namen Ιαω gebrauchen, habe ich nur einmal für sich alleinstehend die Verbindung Ιαω Αδωναι gefunden (Pap. Leid. I ed. Dieter. S. 797, 24), wiederholt dagegen Ιαω (Ιαων) Σαβαωθ Αδωναι[6], niemals aber die der gewöhn-

S. Eitrem, Oslo 1925 (Pap. I, αδωναι Z. 42. 203. 350). Vgl. noch auf einem Pariser Silberplättchen mit Beschwörungsformeln Αδωναιου, s. Studien I, S. 192 f. no. 23.

[1] Vgl. Dieterich, Abraxas, S. 155; Deissmann, Bibelstudien 1895, S. 5. Den Pap. I Osloens. aus dem Faijum datiert Eitrem (Pap. Osl. I, S. 31) aus der ersten Hälfte des vierten Jhdts. n. Chr.; der Text, der verschiedene Defixionen, besonders Liebeszauber, bietet, kann aber viel älter sein; er enthält nichts Christliches.

[2] Dieterich: Ἰησοῦς Ἄνου[βις]; nach Preisendanz, Miszellen zu den Zauberpapyri, Wiener Studien 40, 1918, S. 1 Ἰησοῦς ανουι . . . , „das letzte Wort nur das Teilstück eines sog. Logos“.

[3] So Eitrem, Videnskaps. Skrifter II, Hist.-filos. Kl., 1923, no. 1, S. 14.

[4] Wessely, Denkschr. 36, S. 36.

[5] S. Studien I, S. 199; Dieterich, Abraxas, S. 123 ff.

[6] So Pap. Biblioth. Nation. 1484 f. 1538 f.; Pap. Lond. CXXI, 220. 311. 649 S. 115 (b.), 7; Pap. Lond. CXXII, 60 f. 96; Pap. Lond. CXXIV, 35 K. 3; Pap. Leid. I ed. Dieter. S. 798, III, 1; Pap. Leid. II ed. Dieter. S. 201, 20 f.; Pap. mag. Osloensis no. 1, Z. 42. 349 f. (vgl. Eitrem, Nord. Tidsskr. f. fil. 1921, S. 109). Dieselbe Folge in dem christlichen Amulett Pap. Osloens. I no. 5, Z. 1. Daneben auch die Folge ιαω, αδωναι, [σα]βαωθ Pap. Lond. CXXI, 595 ff. Eine Ausnahme ist Pap. Biblioth. Nation. 1555 αδωναι βαρβαρ ιαω; nicht eigentlich ebenso Pap. Lond. XLVI, 470 ff. τον δυναστην των θεων υψιβρεμετα Ζευ Ζευ τυραννε αδαιναι (= αδωναι) κυριε ιαω, denn vorausgeht v. 466 ff. δαιμων δαιμονων θεος θ[ε]ων ο κυριος των πνευματων ο απλανητος αιων ιαω. Das ιαω steht also auch hier an erster Stelle.

lichen Folge *ădonāj jhwh* im masoretischen Text entsprechende umgekehrte Stellung Αδωναι Ιαω[1]. Überhaupt ist mehr als aus den Abraxasgemmen aus der Bezeugung des Namens Αδωναι in den Papyri nicht zu entnehmen. Für die Gemmeninschriften und Papyri bleibt zweifelhaft, ob ihre Urheber das Αδωναι überkamen aus direkter Kenntnis eines schon zu ihrer Zeit im hebräischen Alten Testament geschriebenen *ădonāj*. Undenkbar wäre dies nicht, da unter ihnen solche gewesen sein mögen, die der hebräischen Sprache kundig waren. Sie konnten aber Αδωναι, ebenso wie wir für Celsus vermutet haben, kennen gelernt haben aus dem Verkehr mit Juden, der sie darüber belehrte, daß diese bei Lesung ihrer heiligen Bücher *ădonāj* als Gottesnamen aussprachen. Die zweite Annahme wird vorzuziehen sein, weil geschriebenes *ădonāj* im Alten Testament doch nicht so sehr häufig vorkommt, die Aussprache *ădonāj* für *jhwh* dagegen dem gesamten alttestamentlichen Texte gilt. Mehr als Bekanntsein mit der Aussprache *ădonāj* für *jhwh* läßt sich, so viel ich sehe, weder aus den Gemmen noch aus den Papyri entnehmen.

Vereinzelt finden sich Variationen des Namens Αδωναι auch auf Defixionstafeln[2], deren Vorstellungen derselben Epoche der Religionsvermischung angehören wie das Αδωναι der Gemmen und Zauberpapyri[3]. Mit der Herkunft des Αδωναι wird es hier kaum anders bestellt sein als dort.

[1] Aus den angeführten Stellen läßt sich nicht deutlich ersehen, ob den Autoren die Zusammenstellung der Namen Ιαω und Αδωναι aus dem Bibeltexte bekannt war, oder ob sie sie frei bildeten. Außer dem Σαβαωθ sind noch andere anscheinende Gottesnamen willkürlich damit in Verbindung gebracht: Pap. Leid. J 384 II, 24 τοῦ ὑψίστου θεοῦ ιαω αδωναι αβ[λα]ναθαναλβα; ebenda III, 1 θεὸς θεῶν ἁπάντων ιαων σαβαωθ αδωναι αβ[ραξ]ας; Pap. der Biblioth. Nationale v. 1538 f. και τον ισχυροτερον κορ | μειωθ ιαω σαβαωθ | αδωναι ἵνα μοι κτλ.

[2] Die folgenden Beispiele aus AUDOLLENT, Defixionum tabellae quotquot innotuerunt, Paris 1904: auf einer Defixionstafel aus Karthago σαβαω αδωναϊ (no. 241, 27), auf einer aus Hadrumetum am Rande Iao Adonae Io Ioa (no. 284, S. 394, auf einer anderen Tafel ebendaher αδονε ohne andere alttestamentliche Namen (no. 298, 10).

[3] Auf den Gebrauch von αδωναι in den durch die Zauberpapyri und die Defixionstafeln bezeugten alten Zauberformeln geht zurück Ἰαώ Σαβαώθ Ἀδωναί Ἐλωέ in einem im Faijum gefundenen christlichen Papyrus-Amulett aus dem 4. bis 5. Jahrh. n. Chr., s. EITREM, Pap. Osloens. I, no. 5, S. 21, Z. 1 (schon früher besprochen von demselben: A new Christian Amulet, in Aegyptus, Rivista Italiana di Egittologia III, 1922, S. 66 f.), ebenso ἀδωναεί neben Ἰαὼ σαβαώθ und christlichen Namen in einem Haussegen aus dem 5. oder 6. Jahrhundert Oxyrhynchus Papyri ed. Grenfell-Hunt, Bd. VIII, no. 1152, und Ἰαὼ σαβαὼθ ἀδονέ in einem Zauberspruch christlicher Herkunft aus dem 6. Jahrhundert gegen Reptilien und andere Belästigungen (ebenda Bd. VII, no. 1060, 3).

Ebenso wird zu urteilen sein über die Zeit des Aufkommens des Namens Adoneus, Ἀδωναῖος bei bestimmten Gnostikern, den sogenannten Ophiten. Sie gebrauchten ihn nach Irenäus (Adv. haer. I, 30, 5; ed. Harvey I, S. 230) für einen der sieben Planetengeister, nach Origenes (C. Cels. VI, 32[1]) als den Namen eines Gottes oder Dämons. Irenäus und Origenes nennen für andere ihrer Geister oder Dämonen Namen, die deutlich aus dem Judentum stammen: Iao, Sabaoth, Eloeus; Ἰαώ, Σαβαώθ, Ἐλωαῖος. Daß diese Gnostiker *ădonāj* kannten als eigentlichen Namen des alttestamentlichen Gottes, geht aus der Art der Erwähnung des Ἀδωναῖος nicht unmittelbar hervor; aber dessen Anführung in einer Reihe mit den anderen alttestamentlichen Gottesnamen macht doch wahrscheinlich, daß auch diesen Gnostikern *ădonāj* bekannt war als ein im Alten Testament in der Form, in der es gelesen wurde, viel gebrauchter Gottesname. Die Angaben des Irenäus werden dadurch bestätigt, daß die Namen Jaô (daneben Jaôth), Adonaios, Sabaoth, Eloaios sich auch in einem

In zwei koptischen magischen Texten christlicher Herkunft [a]dona abrathona jw jw und jaw a[do]ni, s. W. H. Worell, The Coptic Manuscripts of the Freer Collection, New York 1923, S. 323, Z. 15 f.; S. 325, Z. 7; die Handschrift kaum älter als 9. Jahrhundert (a. a. O., S. 127). Ἀδωναί unter anderen alttestamentlichen Gottesnamen in einem Rezept gegen Podagra und Rheuma bei Alexander von Tralles (unter Justinian), s. Rich. Heim, Incantamenta magica graeca latina, Jahrbücher f. classische Philologie hrsggb. von Fleckeisen, Supplementband XIX, 1893, S. 523 no. 167. In einer Beschwörung zu Heilzwecken auf einem Täfelchen im Louvre die Namenfolge: τοῦ ζῶντος, κυρίου θεοῦ Δαμναναίου καὶ Ἀδωναίου καὶ Ἰαὼ καὶ Σαβαώθ (Pedrizet, Σφραγὶς Σολομωνος Revue des études grecques, Bd. XVI, 1903, S. 44). Die Worte „Angelus adone Abraham" als wirkungskräftig bei Erlegung eines Geiers in einem Codex aus dem 11. Jahrh. bei Heim a. a. O., S. 552 fol. 83r. Vgl. noch Ἀδοναέ wiederholt in einem Phylakterion des Cod. Paris. 2316 (15. Jahrh.), Blatt 316r (Reitzenstein, Poimandres 1904, S. 293), das neben christlichen Namen auch Σαβαώθ (aber kein Ιαω) und viele jüdische Engelnamen enthält. In einer Beschwörungsformel aus unbekannter Zeit gegen eheliche Mißhelligkeiten bei Vassiliev, Anecdota Graeco-Byzantina, Pars prior, Moskau 1893, S. 340 κβ′: ὁρκίζω σε, Μονομονήλ, κατὰ τῆς δυνάμεως Ἀδωναΐ und anscheinend als beschwörungskräftige Namen Ἀδωναὲ Σαβαώθ in einem christlichen Phylakterion ebenfalls aus unbekannter Zeit ebenda, S. 343, β′. In einem jedenfalls späten Zaubertext Ἀδωναΐ und daneben unter anderen Namen auch Ἰαού bei Polites, Παλαιογραφικὴ σταχυολογία ἐκ τῶν μαγικῶν βιβλίων, Byzantinische Zeitschrift I, 1892, S. 561.

[1] ed. Kötschau, Ausg. der Berl. Akad., Bd. II, S. 102: οἱ ἐχθροὶ θεῷ, ὡς καὶ αὐτοὶ ὁμολογοῦσιν, ᾠήθησαν ἄλλον μὲν εἶναι τὸν Ἰαὼ ἕτερον δὲ τὸν Σαβαὼθ καὶ τρίτον παρὰ τοῦτον τὸν Ἀδωναῖον, ὃν λέγουσιν αἱ γραφαὶ Ἀδωναί, καὶ ἄλλον τὸν Ἑλωαῖον, ὃν οἱ προφῆται ὀνομάζουσιν Ἑβραϊστὶ Ἐλωαΐ. Auf dieselben „Gnostiker" wird sich beziehen, was Epiphanius, Pan. haer. 26, 10, 2 (ed. Holl I, S. 287) von einem der „Archonten" sagt: πέμπτον δὲ ἄλλον οὐρανόν, ἐν ᾧ φασιν εἶναι τὸν Ἐλωαῖον τὸν καὶ Ἀδωναῖον.

koptisch-gnostischen Apocryphon Johannis finden, in welchem CARL SCHMIDT[1] die Quelle erkannt hat, aus der Irenäus schöpfte[2].

Wahrscheinlich einer etwas späteren Periode gehört an die Aufnahme des Gottesnamens *adonaj* bei den Mandäern. Sie gebrauchen ihn für den Dämon der Sonne, dessen Verehrung sie den Juden zusprechen[3], und sehen ihn an als den Erbauer der Burg Jerusalem[4]. Als den spezifischen Gottesnamen der Juden können sie ihn erst angesehen haben zu einer Zeit, wo im Alten Testament *ădonāj* als Gottesname nicht nur gelegentlich im Vokativ vorkam, sondern bereits für das Tetragramm gelesen wurde.

Weiterhin begegnen wir einem gesprochenen eigennamartigen *ădonāj* außerhalb der Wiedergabe der bei Verlesung des alttestamentlichen Textes gebrauchten Aussprache des Tetragramms erst wieder in der Mischna. Im Traktat Schebu'ot 4, 13 wird für eine Eidesformel angeführt die Umschreibung *āleph dālet*, d. i. mit seinen Anfangsbuchstaben angedeutetes *ădonāj*. Daß bei der Umschreibung an diese Namensform, nicht etwa an das uns aus Sirach (10 7; 32 22 Rand) im Wert eines Eigennamens bekannte *ādōn* gedacht ist, unterliegt keinem Zweifel, da letzteres als Ersatz für *jhwh* im rabbinischen

---

[1] Irenäus und seine Quelle in adv. haer. I, 29, in: Philotesia Paul Kleinert . . . dargebracht, 1907, S. 315 ff.

[2] Die Namen a. a. O., S. 332 f. Neben der Namensform Adonaios kommt hier für einen anderen Planetengeist vor Adoni oder Adonin (a. a. O., S. 332). Dieser Adoni, der nicht näher charakterisiert wird, hat mit dem alttestamentlichen *ădonāj* kaum etwas zu tun. In der dem Apocryphon Johannis nahe verwandten Pistis Sophia führen die παραλῆμπται des Adonis die Seele des Räubers und Diebes aus dem Körper nach drei Tagen hinab zur Amente (CARL SCHMIDT, Pistis Sophia . . . in neuer Bearbeitung hrsggb. 1925, S. 280, 14 ff.). Hier ist nach dem Zusammenhang mit der Unterwelt zu denken an den Adonis des griechisch-phönizischen Mythos (s. BAUDISSIN, Adonis in der Unterwelt, in: Neutestamentliche Studien Georg Heinrici . . . dargebracht, 1914, S. 13 ff.). Es ist ferner doch wohl nicht zufällig, daß hier die bekannten drei Tage des Umherschwebens der abgeschiedenen Seele (s. Adonis u. Esmun, S. 412 f.) kombiniert sind mit Adonis, für dessen Auferstehung die drei Tage als Zwischenzeit nach dem Tode in Betracht kommen können (a. a. O., S. 408 ff.; zu dem dritten Tag als Auferstehungstag des Adonis macht mich Professor GRESSMANN noch aufmerksam auf GLOTZ, Les fêtes d'Adonis sous Ptolémée II, in der Revue des études grecques, Bd. XXXIII, 1920, S. 185 ff.), der drei Festtage für die Adonien in Ägypten wahrscheinlich macht und glaubt, den dritten Tag als den der Auferstehung ansehen zu dürfen (S. 213).

[3] BRANDT, Mandäische Schriften, 1893, S. 39 f. 45 f. 85 f. 189 f.; vgl. KESSLER, Artikel „Mandäer" PRE ³, Bd. XII, 1903, S. 170, 52; 171, 42; 181, 7.

[4] LIDZBARSKI, Das Johannesbuch der Mandäer, II Teil, 1915, S. 191. Ebenda S. 192, 20 der Name Šamiš-Adonai.

Judentum nicht bekannt ist. Später erklärt in der jerusalemischen Gemara zum Traktat Sanhedrin 10, 1 [1] Rabbi Jakob bar Acha über die Aussprache des Gottesnamens: „Man schreibt ihn mit *jōd hē* (ביו"ד ה"א) [d. i. יהוה] und nennt ihn mit *āleph dālet* (נקרא לאל"ף דל"ת), [d. i. אדני]." Es wird dies berichtet als Gegensatz zu einer Bemerkung des Rabbi Mana über die Aussprache bei den Samaritanern im Schwure [2]. Zweifelhaft kann dabei erscheinen, ob gemeint ist, daß die Samaritaner beim Schwören den Namen *jhwh* aussprachen [3], oder ob vorausgesetzt ist, daß sie für *jhwh* gesprochenes *šĕmā'* „der Name" substituierten, eine Art der Aussprache, die vielleicht auch sonst bei ihnen vorkam [4]. Indessen hat diese Frage für unsere Untersuchung keine Bedeutung [5]. Deutlich ist, daß von Jakob bar Acha die Aussprache mit *ădonāj* vertreten wird. Die Erklärung, daß man so sprechen solle, ist ganz allgemein gehalten, bezieht sich aber nach

---

[1] Ausgabe bei DANIEL BOMBERG, Venedig ohne Jahreszahl (1523 oder 1524?), S. כח b oben. Unser Passus ist inkorrekt wiedergegeben in Le Talmud de Jérusalem traduit . . . par MOÏSE SCHWAB, Paris, Bd. XI, 1889, S. 45. Auf die jerusalemische Gemara zu Sanhedrin 10, 1 hat besonders aufmerksam gemacht ABRAHAM GEIGER, Nachgelassene Schriften, Bd. III, 1876, S. 261.

[2] Für die Zeit des Rabbi Jakob bar Acha weist mich Professor KAHLE hin auf BACHER, Agada der palästinischen Amoräer, Bd. III, 1899, S. 713, der ihn aufführt unter den Amoräern des vierten Jahrhunderts.

[3] So DALMAN, Adonaj [I Teil, S. 3, 2], S. 41, 1.

[4] So GEIGER a. a. O. Er und auch DALMAN, Die Worte Jesu, 1898, S. 149 nehmen an, daß die Samaritaner für das Tetragramm *šĕmā'* nicht nur geschrieben, sondern auch gesprochen haben. Wir können hier die Frage auf sich beruhen lassen.

[5] Keinenfalls ist aus diesen Äußerungen, wie GEIGER wollte, die Zeit zu entnehmen für das erste Aufkommen der Aussprache des Tetragramms mit *ădonāj*. Ebensowenig können dafür verwertet werden noch andere talmudische Stellen, die besagen, daß *jhwh* geschrieben, aber *ădonāj* gelesen werde, und nach GEIGER (Urschrift und Übersetzungen der Bibel, 1857, S. 266 f.) beweisen sollen, daß die Aussprache *ădonāj* erst zur Zeit der Verfasser dieser Stellen bei den Palästinern eingeführt wurde, während sie bis dahin das Tetragramm ersetzt hätten durch *ha-šēm*. Gegen die Annahme, daß diese Aussprache in mischnischen und talmudischen Stellen vertreten werde (so GEIGER, Urschrift, S. 262 f.; DALMAN, Die Worte Jesu, S. 149 f.), scheint mir B. JACOB (Im Namen Gottes, 1903, S. 175, 3) nicht unbegründete Einwendungen zu erheben, indem er nachzuweisen versucht, daß mit *ha-šēm* der zu sprechende Name, nämlich *jhwh*, nur angedeutet werde. Aber — mag man nun im Beginn unserer Ära gewohnt gewesen sein, Gott mit *ha-šēm* oder noch mit dem alten Namen *jhwh* zu benennen, jedenfalls ist die Aussprache des Tetragramms bei der Schriftverlesung mit *ădonāj* viel älter, als GEIGER annahm, wie sich deutlich ergibt aus den oben (S. 113 f.) angeführten Bezeugungen bei Origenes, auch aus den Doppelnamen bei Aquila, Theodotion und Symmachus, wenn deren Überlieferung als Doppelnamen korrekt ist, sicher jedenfalls aus dem τοῦ κυρίου τοῦ δεσπότου des Symmachus, ferner aus dem Αδωναι der Abraxasgemmen und Zauberpapyri und dem ἀδωναῖος des Celsus. ABRAHAM GEIGER,

dem Zusammenhang jedenfalls auch auf den Eid, wie wir ebenso in Mischna Schebuʿot *ădonāj* als den im Schwure gebrauchten Gottesnamen fanden.

Einen anderen Fall des Gebrauchs der Aussprache *ădonāj* für *jhwh* enthält die Mischna in der Bestimmung, daß sie in Anwendung kommen soll bei der priesterlichen Segensprechung außerhalb des Tempels, während im Tempel beim Segen das Tetragramm seinem Wortlaut nach ausgesprochen wurde (Sota 7, 6; Tamid 7, 2).

Erst viel später begegnen wir wieder einer rabbinischen Äußerung über den Namen *ādonāj*. Im babylonischen Talmud Pesachim 50 a tritt der dem vierten Jahrhundert angehörende Rabbi Nachman bar Jizchak (gest. 356 [1]) ein für die Aussprache *ădonāj* (אל"ף דל"ת) an Stelle von *jhwh*, ohne daß sich aus dem Zusammenhang Beschränkung dieses Gebrauchs auf Verlesung des Schrifttextes oder eine bestimmte feierliche Veranlassung ergäbe.

Bei der priesterlichen Segensprechung ist deutlich *ădonāj* die aus der Verlesung des Priestersegens im alttestamentlichen Text entnommene Aussprache des Tetragramms [2]. Ähnlich wird der Gebrauch derselben Aussprache im Schwure zu beurteilen sein: Bei der feierlichen Bindung unter Anrufung Gottes wurde es angemessen gefunden, sich derselben Namensform zu bedienen, die in der gottesdienstlichen Schriftlektion zur Anwendung kam. Offenbar gehört der Gebrauch der Aussprache *ădonāj* für das Tetragramm nicht

---

dem diese Zeugnisse nicht alle entgangen sein können, hat sie wohl deshalb nicht in Betracht gezogen, weil er sie angesehen zu haben scheint als beruhend auf der Aussprache *ădonāj* für *jhwh* bei den Septuaginta, die sie, wie er meinte, vor den Palästinern aufgebracht hatten.

[1] S. Strack, Einleitung in Talmud und Midraš [5], 1921, S. 146.

[2] Jedenfalls nicht direkt gehört hierher Mischna Traktat Berakot 9, 5. Danach ist angeordnet worden, daß jeder seinen Nächsten begrüßen solle mit „dem Namen" (בשם). Dafür werden Beispiele aus dem Alten Testament angeführt, in denen der Begrüßende sich des Namens *jhwh* bedient. Man sollte deshalb annehmen, daß mit *ha-šēm* hier, wie sonst, der Name *jhwh* gemeint sei (so B. Jacob, Im Namen Gottes, S. 174). Aber nach Andeutungen über ängstliche Vermeidung der direkten Aussprache des Tetragramms in der Mischna mag mit Dalman, Adonaj [I Teil, S. 3, 2], S. 41 f. zu urteilen sein, diese Auseinandersetzung meine für etwaige praktische Beobachtung mit *ha-šēm* den Ersatz des Tetragramms durch *ădonāj*, der hier freilich überhaupt nicht erwähnt wird. Ebenso Strack, Ausgewählte Mischnatraktate, Berakoth, 1915, S. 21 f. Ein beim Gruß gebrauchtes *ădonāj* wäre zu beurteilen wie das beim Schwur als eine Herübernahme der Aussprache für *jhwh* in der Schriftlektion, wo auch für jene Begrüßungen mit Gebrauch des Namens *jhwh* statt dessen gesprochen wurde *ădonāj*.

der Ausdrucksweise des gewöhnlichen Lebens an, sondern ist zunächst für bestimmte heilige Handlungen vorbehalten gewesen. Nur im Tempel wurde beim Segen das Tetragramm seinem Wortlaut nach ausgesprochen, in der übrigen „sakralen" Sprache, bei Schriftverlesung, Segen und Eid, mit dem Ersatz durch *ădonāj*. Erst in dem Ausspruch des Nachman bar Jizchak scheint die Aussprache *ădonāj* allgemein gefordert zu werden. Über den Gebrauch im gewöhnlichen Leben finden wir bis dahin keine Bestimmungen. Die nichtjüdischen Bezeugungen eines ἀδωναί weisen nicht auf die volkstümliche Aussprache hin, sondern können, wie wir zu sehen glaubten, alle auf die Schriftlektion zurückgehen. Sehr zahlreich sind die Belege auf den Gemmen und in der Zauberliteratur gerade nicht. In der Volkssprache scheint der Gebrauch des Namens *jhwh* nach seiner eigentlichen Aussprache oder doch in einer verkürzten Form noch länger fortbestanden zu haben, als man gewöhnlich annimmt, oder auch ein anderer Ersatz für diesen Namen üblich gewesen zu sein. Darüber, an welchen Ersatz dabei zu denken wäre, ob, wie man vielfach meint nach dem auch für die Samaritaner angenommenen Brauch, an gesprochenes *ha-šēm* oder *šĕmā'* oder woran sonst, gehen die Meinungen auseinander[1]. Hier kam es nur darauf an, den Zeugnissen für den Gebrauch des Namens *ădonāj* nachzugehen. Über die Entstehung der Anwendung überhaupt eines Ersatzes für *jhwh* und die Entwicklung des Gebrauchs von *ădonāj* zu diesem Zweck an späterer Stelle (VII Kap.).

Ein Zeugnis für die Aussprache des Tetragramms mit *ădonāj*, und zwar für die Verwendung dieser Aussprache im Schwure, das nach dafür vorgeschlagenen Zeitbestimmungen sehr viel älter sein würde als alle für diese Aussprache bisher angeführten Belege, besitzen wir in der Schrift der damascenischen Gemeinde des neuen Bundes[2]. Über die Zeit dieser Schrift gehen die Urteile weit aus-

[1] Daß man dafür *ha-šēm* oder in aramäischer Rede *šĕmā'* geradezu wie einen Namen gebraucht hätte, kann ich durch den von DALMAN (Die Worte Jesu, S. 149 f.) versuchten Nachweis nicht als unbedingt gesichert ansehen (vgl. oben S. 124, 5). DALMAN sieht sich veranlaßt, einen bestimmten feststehenden Ersatz für *jhwh* zu statuieren, weil er die gänzliche Außerbrauchstellung des Tetragramms für eine sehr frühe — meines Erachtens bedeutend zu frühe — Zeit ansetzt (s. unten VII Kap., III).

[2] Erste Edition von SCHECHTER, Documents of Jewish Sectaries, Bd. I: Fragments of a Zadokite Work, Cambridge 1910. Ich zitiere nach dieser Ausgabe. Vgl. dazu W. STAERK, Die jüdische Gemeinde des Neuen Bundes in Damaskus, Übersetzung usw.

einander. Für eine definitive Beurteilung scheinen mir detaillierte Untersuchungen noch erforderlich zu sein. EDUARD MEYER[1] hat in eingehender Begründung die Ansetzung dieser Schrift unter Antiochus Epiphanes, und zwar vor der Verfolgungszeit vertreten, BERTHOLET[2] sie der Zeit des Pompejus um das Jahr 63 v. Chr. zugewiesen. Dafür, daß sie nicht allzuweit von den jüngsten Schriften des Alten Testaments abzurücken ist, scheint zunächst zu sprechen die große Übereinstimmung ihres Hebräisch mit dem der alttestamentlichen Literatur. Indessen fehlt es uns für den Gang der Entwicklung des Hebräischen vom Buche Kohelet an bis auf die Mischna gänzlich an einem Maßstab. Die Damaskusschrift enthält doch auch Ausdrücke, die nur in der rabbinischen Literatur vorkommen[3]. Für EDUARD MEYERS frühe Ansetzung ließe sich mit ihm vielleicht geltend machen das Fehlen von Hinweisen auf Hellenistisches. Das ist aber kaum entscheidend, da sich diese Schrift auf die internen Verhältnisse einer abgesonderten jüdischen Gemeinde bezieht, und überdies die Frage berechtigt ist, ob sie nicht etwa einer Zeit angehört, die diesseits der gegensätzlichen Beziehungen zwischen Judentum und Hellenismus liegt. An dieser Stelle kann auf das sehr verwickelte Problem der Abfassungszeit nur insoweit eingegangen werden, als dabei die Behandlung der Gottesnamen in Betracht kommt.

Der Verfasser der Schrift bekundet große Ängstlichkeit im Gebrauch der Benennungen für Gott. Er wendet am häufigsten *ēl*, einmal *ʿeljōn* und 3 mal *ha-jāḥīd* „der Einzige" an[4]. In den Zitaten aus

mit Noten (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, hrsggb. von Schlatter u. Lütgert, Bd. 27, Heft 3, 1922).

[1] Die Gemeinde des neuen Bundes im Lande Damaskus, ABA 1919, phil.-hist. Kl., no. 9.

[2] Zur Datierung der Damaskus-Schrift (Budde-Festschrift, Beihefte zur ZAW 34, 1920, S. 31 ff.), S. 36.

[3] S. SCHECHTER a. a. O., S. XI.

[4] Einmal kommt auch השם (S. 15, 3) für den Gottesnamen vor, unmittelbar neben den Umschreibungen für *ĕlohīm* und *ădonāj* mit *āleph wĕ-lāmed* und *āleph wĕ-dālet* (S. 15, 1): „wenn er schwört und nicht hält, entweiht er den Namen". Dies *ha-šēm* ist, so wie der Text lautet (s. aber die Vermutung S. 129), nicht Ersatz für *jhwh* (so STAERK a. a. O., S. 81), da eine Entweihung des Namens *jhwh* nicht wohl gefunden werden kann im Aussprechen der Namen *ĕlohīm* oder *ădonāj*. Vielmehr ist *ha-šēm* hier kürzerer Ausdruck für das allgemeine „der Gottesname" (vgl. Le 19 12 *šēm ĕlohekā* = der Name *jhwh*), nämlich zusammenfassende Bezeichnung der beiden im Vorhergehenden genannten Gottesnamen *ĕlohīm* und *ădonāj*. Darin könnte allerdings eine Vorstufe gesehen werden für die Sitte, speziell statt *jhwh* zu sagen oder doch zu schreiben *ha-šēm* (s. oben S. 124, 5). Für ihr Bestehen schon in höherem Altertum beweist nichts der Text Le 24 11 *ha-šēm*

alttestamentlichen Büchern läßt er *jhwh* und *ĕlohīm* entweder aus[1] oder ersetzt sie durch den Namen *ēl*[2]. Bei Besprechung des Schwörens ist (S. 15, 1) die Rede von einem Eide „mit Aleph und Lamed" (באלף ולמד) und einem Eide „mit Aleph und Dalet" (באלף ודלת). In diesen Formeln, die den Angehörigen der Gemeinde verboten werden[3], liegen deutlich die durch ihre Anfangsbuchstaben ausgedrückten Gottesnamen *ĕlohīm* und *ădonāj* vor. Daß bei „Aleph und Dalet" nicht an *ădonāj*, sondern an *ādōn* zu denken sei, ist auch hier nicht anzunehmen. Einmal kennen wir, wofür schon oben (S. 123ff.) Beispiele angeführt wurden, aus Ausdrucksweise der Mischna und späterer Zeit das „*āleph dālet*" (soviel ich sehe, nicht *āleph wĕ-dālet*) als Formel für *ădonāj*[4], und dann bezeichnen die beiden Schwurformeln der

---

und v. 16b *šēm* statt des gewiß ursprünglichen *šēm jhwh* v. 16a, da auch hier *jhwh* als selbstverständliche Ergänzung hinzuzudenken sein wird und sich überdies nicht sicher sagen läßt, aus welcher Zeit diese Lesung stammt; LXX v. 11 τὸ ὄνομα (+ κυριου nur l AethC), aber v. 16b allgemein bezeugt τὸ ὄνομα κυρίου.

[1] Zu der Auslassung von *jhwh* s. Louis Ginzberg, Eine unbekannte jüdische Sekte, Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 57, 1913, S. 678, 2 (Die selbständige Veröffentlichung der in der Monatsschrift enthaltenen Serie von Aufsätzen Ginzbergs: Eine unbekannte jüdische Sekte, erster Teil, New York 1922, ist mir nicht zugänglich).

[2] Deutlich wenigstens *jhwh* 4mal durch *ēl* ersetzt: S. 2, 1; S. 3, 8; S. 8, 13 steht אל in einem Zitat aus Ps 106 4a statt *jhwh* des Textes 𝔐 und S. 19, 8 in einem Zitat aus Sa 13 7 statt *jhwh ṣĕbā'ōt* des Textes 𝔐.

[3] Nur der Schwur bei einem Gottesnamen wäre verboten, dagegen gestattet der Schwur bei dem „Bunde" (ברית) nach einer Textveränderung von Schechter (a. a. O. [S. 126, 2], S. LIV § XIX, 3). Anders Ginzberg a. a. O., Bd. 56, 1912, S. 671; vgl. Staerk a. a. O. [S. 126, 2], S. 42. 80 f.

[4] Die Umschreibung אלף דלת für den Gebrauch im Schwure, aber neben dem Gebrauch von *jōd hē* (= *jhwh*) Schebu'ot 4, 13 (in dem Texte bei W. H. Lowe [The Mishnah on which the Palestinian Talmud rests edited from the unique manuscript preserved in the University Library of Cambridge 1883; zu dem „unique" des Titels vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes, Bd. I 3.4, 1901, S. 129], S. 133b f. ist die Wiederholung des [באלף] באלף דלת ביוד הי wohl ein Druckfehler). Ebenso und in demselben Zusammenhang *āleph dālet* (אל"ף דל"ת) b. Talmud Schebu'ot 35a. Man beachte, daß sowohl Mischna als babylonischer Talmud auch von einem Schwure mit *jōd hē* reden, während die Damaskusschrift diese Umschreibung nicht zu gebrauchen wagt. Die Umschreibung *āleph dālet* auch sonst, wo es sich nicht um den Schwur handelt, so in der oben S. 124 angeführten Stelle aus der jerusalemischen Gemara, wo wenigstens nicht ausdrücklich vom Schwure die Rede ist, ferner in der S. 125 zitierten Stelle aus dem babylonischen Talmud und b. Talmud Ḳidduschin 71a, wo ganz allgemein vom Gottesnamen gesprochen, vielleicht aber nur an seinen Gebrauch bei der Schriftverlesung gedacht wird. Die Schreibung *āleph dālet*, neben *āleph lāmed* für *ĕlohīm*, ebenso wie in der Damaskusschrift in dem nachtalmudischen Traktat Sopherim (Masechet Soferim, Der talmudische Tractat der Schreiber, ed. Joel Müller, Leipzig 1878, c. IV, S. VII: אלף למד אלף

Damaskusschrift anscheinend verschiedene Grade: im Unterschied von der Formel mit der allgemeinen Gottesbenennung *ĕlohīm* wird der Eid „mit Aleph und Dalet" eine noch feierlichere Art des Schwörens sein, nämlich mit dem als Ersatz für das Tetragramm gebrauchten *ădonāj* oder auch mit *jhwh*, das möglicherweise nur der Verfasser der Schrift mit *ădonāj* umschreibt.

Vielleicht allerdings läßt sich daran zweifeln, daß die Ausdrucksweise „Aleph und Dalet", „Aleph und Lamed" in dem uns vorliegenden Texte der Damaskusschrift dem Original angehört. Der Text weist an anderen Stellen Glossen auf, und ebensogut ließe sich Willkür eines Abschreibers in dem Passus über den Eid annehmen. Die Handschrift, in der dieser Passus uns vorliegt, gehört etwa dem zehnten Jahrhundert an[1]. Aber es bestehen doch Schwierigkeiten für die Annahme des Eingreifens eines Abschreibers. Ausgeschrieben hat schon der Verfasser die Namen gewiß nicht, da er, wie gesagt, an anderen Stellen *ĕlohīm* geflissentlich vermeidet und auch *ădonāj* nirgends anwendet. Ein Abschreiber würde ferner für *ădonāj* statt der Umschreibung mit verbindendem waw vielleicht eher das gewöhnliche *āleph lāmed* gebraucht haben. Darf man trotz dieser doch nur kleinen Abweichung von dem bei den Rabbinen Üblichen die beiden Formeln der Damaskusschrift einem Abschreiber zusprechen, so ließe sich etwa annehmen, der ursprüngliche Text habe statt *bĕ-āleph wĕ-lāmed wĕ-gam bĕ-āleph wĕ-dālet* einfach gelautet *ba-šēm* „bei dem Namen", worauf der sogleich folgende (S. 15, 3) Ausdruck für das Nichthalten des Schwures *wĕ-ḥillēl ha-šēm* „so entweiht er den Namen" verweisen könnte.

Jedenfalls muß ich gestehen, daß mir der Gebrauch der vorliegenden Umschreibungen für das zweite Jahrhundert v. Chr. wenig glaublich erscheint. Bezeichnungen von Gottesnamen mit einzelnen Buchstaben mögen freilich in Handschriften schon früher vorgekommen sein. In Septuaginta finden sich deutliche Anzeichen dafür, daß in der Vorlage der Buchstabe *jōd* stand als Abkürzung für *jhwh*, und auch dafür, daß die Übersetzer irrtümlich ein *jōd* für diese Abkürzung gehalten haben. Aus dem Pentateuch kann ich freilich

דלת יוד הא; dazu J. Müller, S. 58 f.). Zweifellos ist hier überall mit *āleph dālet* gemeint *ădonāj*, nicht etwa *ādōn*, da nach allen Zeugnissen bereits zur Zeit der Mischna *ădonāj* in Verlesung und Text des Alten Testaments Aufnahme gefunden hatte.

[1] So Schechter a. a. O. [S. 126, 2], S. IX.

keinen Beleg dafür nachweisen[1]. Aber in der Damaskusschrift liegen keine Abkürzungen vor, was nur bei einer Schreibweise אל, אד der Fall sein würde. Dagegen ist אלף ולמד an Umfang länger als אלהים und אלף ודלת länger als אדני. Diese vielmehr umständliche Ausdrucksweise entspricht ganz der der späteren Rabbinen. Die mit der Umschreibung der Damaskusschrift fast identische Schreibung *āleph dālet* kann ich erst in der Mischna (S. 128, 4) nachweisen[2].

Überhaupt läßt die Vermeidung anderer Gottesnamen neben *ēl* in der Damaskusschrift es zweifelhaft erscheinen, ob diese in die Zeit gehört, der EDUARD MEYER sie zuweisen will. Jedenfalls findet sich in den Schriften, die nach seinen Ansetzungen ihr zeitlich am nächsten stehen, keine ähnliche Beobachtung bezüglich der Redeweise von Gott. Darauf allerdings ist Gewicht kaum zu legen, daß der um 180 schreibende Jesus Sirach den Namen *jhwh* (in unserm hebräischen Texte יי) unbedenklich gebraucht und anscheinend (50 20) seinem Wortlaut nach ausgesprochen denkt, auch nicht darauf, daß der Grundstock des im Jahre 164 ausgegangenen Buches Daniel zwar *jhwh* — mit zwei wahrscheinlich auf Abschreiberversehen beruhenden Ausnahmen (S. 67) — und *ădonāj* oder einen anderen Ersatz für *jhwh* nicht anwendet, wohl aber neben verschiedenen aramäischen Gottesnamen (darunter das dem *ʿeljōn* der Damaskusschrift entsprechende עליא) wiederholt das in der Damaskusschrift vermiedene

---

[1] Ju 19 18 εἰς τὸν οἶκόν μου = בית für בית יהוה M; Jer 6 11 τὸν θυμόν μου = חמתי für חמת יהוה M; Jer 25 37 (32 28) θυμοῦ μου (Q θ. κυρίου) = אפי für אף־יהוה M; Jon 1 9 δοῦλος κυρίου = עבד יהוה für עברי M; Jer 3 19 γένοιτο κύριε ὅτι = אמן יהוה כי für אי־ך M (vgl. 15 11 LXX). Aber wir wissen nicht, welcher Zeit die Übersetzer von Judicum, Jeremia und Jona angehören. Die Hinweisung auf Jer 6 11 (sic); Jon 1 9 bei J. D. MICHAELIS, Orientalische u. Exegetische Bibliothek XX, 1782, S. 37 in Wiedergabe von Beobachtungen BENJAMIN KENNICOTTS (1780); auf Jer 3 19 (sic); 25 37 (32 28) bei MOVERS, De utriusque recensionis Ieremiae . . . indole et origine commentatio critica, 1837, S. 30 f.; die auf Ju 19 18 bei BERTHEAU zu d. St. (1845). Die Vermutung eines aus אחרי Jer 2 2 von LXX entnommenen י = יהוה bei MOVERS a. a. O. ist unsicher.

[2] Daß, wie EDUARD MEYER neuerdings (Ursprung u. Anfänge des Christentums, Bd. II, 1921, S. 20, 3) annimmt, gemeint wäre ein Eid, in welchem man nur die Anfangsbuchstaben Aleph und Lamed oder Aleph und Dalet sprach, halte ich, obgleich auf diesem Gebiet die Absurdität eines solchen Verfahrens nicht eben verwunderlich wäre, deshalb nicht für wahrscheinlich, weil wir aus keiner Periode des Judentums außer eben etwa aus der Damaskusschrift, etwas wissen von einer Ängstlichkeit, das Wort *ĕlohim* auszusprechen. Bei der Eidesformel, die für die Gemeinde von Damaskus verboten wird, handelt es sich aber um die Judenschaft außerhalb dieser Gemeinde.

ĕlohīm. Auch das ist nicht hervorzuheben, daß das offenbar jüngere in das Buch Daniel c. 9 eingeschaltete Gebet unbedenklich sowohl *jhwh* als *ădonāj* gebraucht (I Teil, S. 514). Diese Differenzen sind nicht bedeutsam; denn zwischen der Damaskusschrift einerseits, den Büchern Jesus Sirach und auch Daniel andererseits bestehen inhaltlich keine näheren Berührungen. Aber bemerkenswert ist, daß unter denjenigen Schriften, mit denen nach EDUARD MEYERS Beurteilung die Damaskusschrift in auch zeitlich ganz nahem Zusammenhang steht, sicher die Jubiläen und, wenn unser griechischer Text der Testamente der Patriarchen ein hebräisches Original korrekt wiedergibt, auch diese Schrift das Tetragramm beibehalten haben. Dafür ist allerdings in den genannten Büchern absolut gebrauchtes einfaches κύριος nicht unbedingt entscheidend, obgleich damit wohl in den meisten Fällen *jhwh* wiedergegeben sein wird; denn mit (ὁ) κύριος läßt sich auch *ădonāj* oder *ādōn* wiedergegeben denken. Aber in den Jubiläen kann der Doppelname *ĕgzī'ō ĕgzī'ō* wohl nur einem κύριε κύριε und jedenfalls dieses nur einem *ădonāj jhwh* der Originalschrift entsprechen. Noch deutlicher ist *ĕgzī'abĕḥēr amlāk* der Jubiläen Wiedergabe von κύριος ὁ θεός und dieses entweder von *ădonāj jhwh* oder eher überall, in einzelnen Fällen bestimmt, von *jhwh ĕlohīm*. Ebenso ist κύριος ὁ θεός zu beurteilen in den Testamenten der Patriarchen, wenn sie direkt eine semitische Vorlage hatten. In diesen Fällen haben die genannten Bücher zweifellos das Tetragramm beibehalten. Ebenso scheint es in Henoch gebraucht worden zu sein[1].

Indessen sind die Abweichungen der Damaskusschrift im Gebrauch der Gottesnamen von dem in den Jubiläen, den Testamenten und wohl auch in Henoch, wenngleich auffallend, doch kein Beweis für Verschiedenheit der Zeit. Die Damaskusschrift hat auch sonst des nur ihr Eignenden genug. Zudem lag es in dem etwa um 100 v. Chr. anzusetzenden hebräischen oder aramäischen Original des I Makkabäerbuches anders als in jenen Pseudepigraphen. Hier waren Gottesnamen ganz vermieden. In der griechischen Übersetzung ist die Erwähnung Gottes ersetzt durch das einem *ha-šāmajim* oder *šĕmajjā'* der Urschrift entsprechende οὐρανός oder οὐρανοί.

Einzig mit Rücksicht auf die Gottesnamen, auf deren Beurteilung ich mich beschränken muß, ist eine Ansetzung der Damaskusschrift

[1] S. unten S. 150 f.

in der Zeit des Antiochus Epiphanes demnach nicht unbedingt abzulehnen. Aber auch bei Voraussetzung dieser Entstehungszeit ginge aus ihrer Bekanntschaft mit *ădonāj* als einem eigentlichen Gottesnamen nicht hervor — was für unsere Frage nach der Herkunft des κύριος der Septuaginta von Bedeutung ist —, daß schon den älteren unter den Übersetzern der kanonischen Bücher derartiger Gebrauch von geschriebenem oder von zu sprechendem *ădonāj* bekannt gewesen sein müsse. Allerdings setzt das in der Damaskusschrift in Umschreibung ausgedrückte *ădonāj* zweifellos das Bestehen der Aussprache *ădonāj* für *jhwh* voraus. Ob daraus zu entnehmen ist, daß im Schwure wirklich so gesprochen wurde, ist die Frage. Für die dem Verfasser bekannte, den Angehörigen der Gemeinde verbotene Sitte, im Schwur einen Gottesnamen zu gebrauchen, könnte er annehmen, daß die Schwörenden ihrerseits den Namen *jhwh* gebrauchten, was ihnen nachzusprechen seine Ängstlichkeit ihn gehindert hätte. Jedenfalls aber müßte er seinerseits, der gewohnt ist, Gott anders zu nennen und speziell an Stelle von alttestamentlichem *jhwh* den Namen *ēl* zu gebrauchen[1], die Aussprache *ădonāj* als eine irgendwo übliche gekannt haben. Nun gehören aber die ältesten unter den Septuaginta einer Zeit an, die von der Entstehung der Damaskusschrift, auch wenn man sie unter Antiochus Epiphanes ansetzt, weit genug abliegt, um in der Zwischenzeit für das Aufkommen der Aussprache *ădonāj* Raum zu bieten. Die Anfänge der Septuaginta können — wie schon wiederholt begründet wurde — kaum später anzusetzen sein als in der Mitte des dritten Jahrhunderts.

Jedenfalls ist die Beurteilung der Damaskusschrift noch viel zu unsicher, um aus einer für sie angenommenen Zeit Folgerungen zu ziehen[2].

Wenn wir unsere Beobachtungen über Bezeugung des Namens *ădonāj* als eines Eigennamens außerhalb des masoretischen Textes des Alten Testaments überblicken, so handelt es sich in den Übersetzungen für die meisten Fälle um die Wiedergabe eines im alttestamentlichen Texte geschriebenen *jhwh*, in den übrigen Belegen um eine Gottesbenennung, die vielfach mehr oder weniger deutlich dem für die Verlesung des Alten Testaments bestehenden Brauch entlehnt

[1] S. oben S. 128, 2.

[2] Vgl. dazu HÖLSCHER, Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion, 1922, S. 189, 1.

ist, so in der Mischna und der jerusalemischen Gemara, mit Wahrscheinlichkeit ferner in der Damaskusschrift unter Voraussetzung der Ursprünglichkeit des *āleph wĕ-dālet*. In allen anderen Fällen ist es wenigstens nicht unwahrscheinlich, daß das *ădonāj* auf die Schriftverlesung zurückgeht, so bei Celsus, auf den Gemmen und in den Zauberschriften. In der vom alttestamentlichen Text und seiner Verlesung unabhängigen Rede über Gott scheint *ădonāj* niemals als eigentlicher Name gebraucht worden, niemals eine volkstümliche Gottesbenennung gewesen zu sein. Im Alten Testament kommt es als solche nicht vor [1], in der auf die alttestamentliche Zeit zunächst folgenden Periode ist das überhaupt nicht zu erwarten, weil damals Sprache des Volkes das Aramäische war. Der Gottesname κύριος in der christlichen Literatur vom Neuen Testament an ist kein Zeichen für den Gebrauch von *ădonāj* im Volksmunde, ebensowenig für den von geschriebenem *ădonāj* im Wert eines Eigennamens oder für die Aussprache des Tetragramms mit *ădonāj*, da κύριος auch in den Fällen, wo es sich nicht direkt um Zitate aus Septuaginta handelt, aus dem auf die Septuaginta zurückgehenden Sprachgebrauch des hellenistischen Judentums entnommen sein kann und allem Anschein nach wirklich entnommen ist. Darauf näher einzugehen, ist hier nicht der Ort. Es kam uns nur auf die negative Feststellung an, daß der Name *ădonāj* außerhalb der Lektion des Alten Testaments und einzelner Gebrauchsweisen, die allem Anschein nach darauf zurückgehen, bis mindestens in die Zeit der Mischna hinein nicht bezeugt ist. Bei dieser Sachlage ist die Frage berechtigt, wie es verständlich sein sollte, daß *ădonāj* im nicht ganz seltenen Gebrauch als Eigenname seit alten Zeiten im Texte der heiligen Schriften gestanden hätte, ohne jemals in den volkstümlichen Gebrauch einzudringen.

Unter dem vorgelegten Material bekunden die Gemmeninschriften, die Papyri und das ἀδωναῖος bei Celsus und den Häretikern mit Deutlichkeit lediglich irgendwelches Bekanntsein der Aussprache *ădonāj* für das Tetragramm (S. 116. 122 f.). Für ein im Alten Testament geschriebenes eigennamartiges *ădonāj* ist aus diesen Instanzen Sicheres nicht zu entnehmen. Dagegen wäre durch Aquila, wenn die uns aus ihm überlieferten Texte insoweit korrekt sind, als sie einen Doppelnamen an Stelle von eigennamartigem *ădonāj jhwh* 𝔐 ent-

[1] S. zu Ez 18 25 usw. I Teil, S. 578.

halten, dieses *ădonāj jhwh* im alttestamentlichen Texte bezeugt (S. 104), indirekt mit Wahrscheinlichkeit danach auch die eines alleinstehenden geschriebenen eigennamartigen *ădonāj*. Ebenso wäre durch den Doppelnamen die, wie wir zu sehen glaubten, ihm zugrunde liegende Aussprache des Tetragramms mit *ădonāj* bezeugt. Nicht anders als für Aquila liegt es für Theodotion. Wir glaubten aber (S. 109 f.), daß die für diese Übersetzer überlieferten Doppelnamen aus Mißverständnis der Referenten entstanden sein können. Dagegen bei Symmachus (S. 108), ebenso in den Targumen, in Peschito, Vetus Latina und allen späteren Versionen ist geschriebenes *ădonāj* in irgendeiner Form eines Doppelnamens bestimmt wiedergegeben. Als vorhexaplarisch stehen unter diesen deutlichen Zeugnissen nur fest das des Symmachus und ungefähr ebenso sicher das der Vetus Latina. Jedenfalls aus vorhexaplarischer Zeit, vielleicht — wenn nämlich Aquila und Theodotion in Betracht zu ziehen sind — aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts ist also das geschriebene eigennamartige *ădonāj* und damit indirekt die Aussprache *ădonāj* für *jhwh* gesichert. Ein deutliches früheres Zeugnis für die Aussprache *ădonāj* läge einzig vor in der Damaskusschrift, wenn wir nicht nur ihre Entstehung im zweiten oder ersten Jahrhundert v. Chr. annehmen, sondern auch die Umschreibung *āleph wĕ-dālet* als von dem Autor herrührend ansehen dürften. Gegen den Gebrauch dieser Umschreibung in so alter Zeit bestehen aber die schwersten Bedenken, so daß es berechtigt sein wird, von dieser Andeutung eines *ădonāj* ganz abzusehen.

Unsere Beobachtungen über die Bezeugung des *ădonāj* stimmen überein mit dem, was wir gefolgert haben aus dem Gebrauch des mit einem ursprünglichen Pronominalsuffix gebildeten Namens im Wert eines Eigennamens (S. 57 f.) und aus der Art der, wie wir weiter glaubten sehen zu können, teilweise redaktionellen Einsetzung dieses Namens in den Schrifttext (S. 95). Das eigennamartige *ădonāj* scheint demnach überall zu beruhen auf dem künstlichen Sprachgebrauch einer spät von den Sopherim eingeführten Art der Lesung des Tetragramms.

Selbstverständlich aber ist mit dem Nachweis der frühesten Bezeugung der Aussprache *ădonāj* für *jhwh* und des geschriebenen eigennamartigen *ădonāj* noch nicht die Zeit der Entstehung dieses Namens festgestellt. Er kann im Gebrauch weit älter sein als seine uns erhaltenen Bezeugungen. Auch wenn es berechtigt ist, das

eigennamartige *ădonāj* anzusehen als eine Erfindung der Sopherim, so wissen wir doch nicht, wie frühzeitig deren Einfluß auf Verlesung und dann auch auf Gestaltung des Textes der Gottesnamen begonnen haben könnte. Es wird deshalb weiterhin (VII Kap.) zu fragen sein, von wann an überhaupt Unterlassung der Aussprache des Tetragramms nach seinem Wortlaut bezeugt ist, und wie sich daraus der Brauch entwickelt hat, es zunächst in der Schriftlektion und dann auch darüber hinaus durch die Aussprache *ădonāj* zu ersetzen.

Ehe wir dazu übergehen, ist noch der Versuch zu machen, ob sich auf indirektem Wege, nämlich aus übersetzten Gottesnamen, eine Erweiterung unserer Kenntnis von der Verbreitung und Entstehungszeit des Namens *ădonāj* gewinnen läßt.

III. Rekonstruktion von *ădonāj* als Vorlage oder Vorbild für Gottesnamen in der griechisch-jüdischen Literatur außerhalb der Übersetzung des Alten Testamentes

Allgemeines

Neben der direkten Bezeugung eines eigennamartigen *ădonāj* besteht die Möglichkeit, daß sich aus Gottesnamen der griechisch-jüdischen Literatur durch Rekonstruktion ein *ădonāj* als mit dem griechischen Gottesnamen wiedergegeben ermitteln läßt. Es kommt dabei in erster Linie an auf Benennungen Gottes als des Herrn in Übersetzungen hebräischer oder aramäischer Schriften — auch in aramäische könnte *ădonāj* Aufnahme gefunden haben[1]. Daneben ist weiter die Frage zu beantworten, ob sich etwa in der von Hause aus griechisch geschriebenen jüdischen Literatur Anzeichen dafür finden lassen, daß griechische Bezeichnungen Gottes als des Herrn Nach-

[1] Dalman (Die Worte Jesu, I, 1898, S. 147) nimmt an, wo „in Apokryphen und Pseudepigraphen ὁ κύριος und dominus gebraucht ist, bedeute die Ausdrucksweise dies, daß in dem etwaigen hebräischen Original der Gottesname יהוה geschrieben stand". Das ist von Dalmans Standpunkt aus vollkommen konsequent. Für ihn existiert die von uns hier aufgeworfene Frage, soweit sie ein nicht-vokativisches *ădonāj* betrifft, nicht, weil er einen selbständigen geschriebenen Gottesnamen *ădonāj* mit Ausnahme weniger irriger Lesungen überhaupt in Abrede stellt, auch für den masoretischen Text des Alten Testaments. Wir haben den Nachweis versucht, daß diese Beurteilung exegetisch nicht haltbar ist (S. 18 ff.). Wenn es aber, wie Dalman annimmt, einen Namen *ădonāj* ausschließlich gab als gesprochene Umschreibung des geschriebenen *jhwh*, so war natürlich jedes eigennamartige κύριος Wiedergabe eines *jhwh* oder — so wäre jetzt allerdings nach unserer Kenntnis des hebräischen Sirach hinzuzufügen — vielleicht eines (*hā-*)*ādōn*.

bildungen sind eines dem Autor geläufigen Namens *ădonāj*. Es handelt sich dann um eine Übersetzung nur des Wortes. Wo das in Betracht kommen kann, rede ich im folgenden von einem *ădonāj* als Vorbild. Der sehr schwer auszuführende Versuch, überhaupt die Gottesnamen mit der Bedeutung „Herr" in der griechisch-jüdischen Literatur zurückzuübersetzen ins Semitische, ist noch kaum gemacht worden. Mir muß es genügen, wenn ich andern die Anregung gebe, meine Aufstellungen zu verbessern und zu ergänzen.

Es liegt in der Natur der Sache, daß für diese Fragen eine einigermaßen sichere Beantwortung nur unter bestimmten Voraussetzungen zu finden ist, da κύριος, das als Wiedergabe von *ădonāj* in Betracht kommen kann, in den meisten Fällen der aus Septuaginta entnommene Ersatz für *jhwh* sein wird, und da für die Benennung als des Herrn außer *ădonāj* das in Sirach (10 7; 32 22 Rand [I Teil, S. 418. 420, 5]) absolut gebrauchte *hā-ādōn* oder *ādōn*, für den Vokativ die im Neuhebräischen übliche Gottesbenennung *ribbōnī* und aramäisches *mārĕ'ī* Vorlage oder Vorbild sein können. Diese Vokative lassen sich aber ihrerseits ansehen als nach dem Muster eines *ădonāj* gebildet. Dagegen kommt als Original eines Doppelnamens mit der Bedeutung „Herr Herr" — κύριε κύριε, δέσποτα κύριε, dominator dominus — oder „Herr mein Herr" — מרי אדני — wohl nur *ădonāj jhwh* oder *jhwh ădonāj* in Betracht. Auch sonst ist eine gewisse Wahrscheinlichkeit für die Ermittlung einer Vorlage oder eines Vorbildes *ădonāj* doch in einzelnen Fällen durch Vergleichung von Synonymen gegeben.

Durch keinerlei mögliches Ergebnis der Prüfung kann berührt werden, was wir glauben als ein Resultat unserer bisherigen Untersuchungen ansehen zu dürfen, die Annahme nämlich, daß die Vorlagen der älteren unter den in Septuaginta zusammengestellten Übersetzungen der „kanonischen" Bücher eigennamartiges geschriebenes *ădonāj* nicht enthielten, und daß die Urheber dieser älteren Übersetzungen nicht bekannt waren mit der Aussprache *ădonāj* für *jhwh*. Unter den uns nur in griechischer Sprache vorliegenden jüdischen Schriften ist nämlich sicher keine älter als die Urschriften einzelner Übersetzungen aus dem Aramäischen oder Hebräischen, deren Originale nicht weiter zurückliegen als bis in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts vor Christus. Da die älteren unter den Übersetzungen der Septuaginta nicht später anzusetzen sind als im dritten Jahrhundert, läßt sich der Zwischenraum zwischen ihnen und der

apokryphen Literatur groß genug denken, um darin nötigenfalls Raum zu finden für die Entstehung der Aussprache von *jhwh* mit *ădonāj* und des davon abhängenden geschriebenen eigennamartigen *ădonāj*.

Obgleich sich demnach aus der griechisch-jüdischen Literatur keine Einwendung entnehmen läßt gegen unsere These von dem Unbekanntsein der älteren Septuaginta mit eigennamartigem *ădonāj*, erscheint die Nachforschung nach einem übersetzten oder vorbildlichen *ădonāj* nicht als überflüssig; denn die Entstehungszeit des eigennamartigen *ădonāj* wäre genauer zu bestimmen als in dem oben (S. 115 ff.) unternommenen Verhör der direkten Bezeugungen, wenn sich etwa Bekanntsein mit ihm glaublich machen ließe in solchen Schriften, die, wie es für einzelne Pseudepigraphen sicher, für andere mit einiger Wahrscheinlichkeit, anzunehmen ist, schon der makkabäischen Periode angehören. Andererseits würde es für die Entstehungszeit des eigennamartigen *ădonāj* ebenfalls bemerkenswert sein, wenn sich als wahrscheinlich ergibt, daß bestimmte Autoren dieser Schriften ausschließlich mit vokativischem *ădonāj* bekannt waren. Dagegen ist für die Aussprache des *jhwh* mit *ădonāj* aus dieser Literatur nichts zu entnehmen; denn wo ihr κύριος ein *jhwh* der Urschrift auszudrücken scheint, ist es zweifellos nicht oder doch nicht direkt Übersetzung der Aussprache *ădonāj*, sondern die Entsprechung des Tetragramms, die sie aus den älteren der in der Septuaginta enthaltenen Übersetzungen überkommen hatten.

Sollte Vertrautsein mit geschriebenem, nicht-vokativischem, sondern als eigentlicher Name gebrauchtem *ădonāj* in der griechisch-jüdischen Literatur zu erkennen sein, so ließe sich das vereinbaren mit unserer Annahme, daß der Name *ădonāj* ein nur für die Verlesung des Alten Testaments geschaffenes künstliches Erzeugnis ist. Die Autoren der herkömmlicherweise als Apokryphen und Pseudepigraphen bezeichneten Schriften, die, wie wir sehen werden, allein für die Möglichkeit einer Wiedergabe des eigennamartigen *ădonāj* in Betracht kommen, wollten vielleicht alle von vornherein in ihren Leistungen sich an die als heilig anerkannte Literatur erläuternd oder erweiternd anschließen und konnten deshalb den durch Mißverständnisse der Abschreiber und Willkür der Sopherim in Rezensionen des alttestamentlichen Textes hergestellten Gebrauch der Gottesnamen übernehmen, auch ohne daß *ădonāj* ein außerhalb dieser Literatur angewandter Gottesname war.

Die soeben vorgreifend ausgesprochene Ablehnung der an sich nicht unmöglichen Annahme, daß griechisch-jüdische Schriften, welche nicht zu den sogenannten Apokryphen und Pseudepigraphen gehören, für die Wiedergabe von eigennamartigem *ădonāj* in Frage kämen, wird weiter unten zu begründen sein (S. 156 ff.). Es könnte sich dabei, soviel ich sehe, nur etwa um Philo und Josephus handeln.

Trotz aller Bedenken, die sich erheben lassen gegen die Ausführbarkeit des Versuchs, einer indirekten Bezeugung des Namens *ădonāj* in der griechisch-jüdischen Literatur nachzugehen, glaube ich, ihn zur Vervollständigung des vorzulegenden Materials nicht unterlassen zu sollen. Einiges läßt sich doch wohl damit gewinnen, wenigstens an negativen Beobachtungen, was nicht ganz belanglos ist für das uns interessierende Verhältnis des κύριος der Septuaginta zu dem alttestamentlichen *ădonāj*. Auch hier gebrauche ich diese Umschreibung für אדני, ohne damit darüber entscheiden zu wollen — was in diesem Fall überhaupt nicht möglich ist —, ob eben diese Aussprache und nicht vielmehr die andere *ădonī* in Betracht komme.

Die Anordnung meiner Besprechung hält sich nicht an eine chronologische Folge der benützten Schriften, sondern stellt die einzelnen Fälle zusammen nach der Gleichheit oder Ähnlichkeit der gebrauchten griechischen Formen und der größeren oder geringeren Wahrscheinlichkeit eines in mutmaßlichen semitischen Originalen enthaltenen oder in Schriften, die von Hause aus griechisch abgefaßt waren, nachgeahmten *ădonāj*. Es läßt sich dabei, um zu irgendwie überzeugenden Behauptungen zu gelangen, nicht anders verfahren als in der weitläufigen Weise, daß nach Möglichkeit alle Stellen behandelt werden, die in Betracht kommen könnten, ohne Rücksicht auf die Erreichbarkeit eines Ergebnisses. Dagegen ist selbstverständlich abgesehen worden von den Stellen, wo „Herr" nicht absolut oder nicht verbunden mit dem Possessivpronomen „mein" gebraucht ist, weil für „Herr" mit einem anderen Possessivpronomen oder mit einem Genitiv des Herrschaftsbereichs oder des Besitzes ein *ădonāj* nicht Vorlage oder Vorbild sein kann.

In meiner Statistik habe ich das in den Oden Salomos unzählige Male vorkommende „Herr" nicht berücksichtigt, nicht nur weil es nach den differierenden Beurteilungen der Herkunft des Textes zweifelhaft ist, inwieweit es jüdischem Sprachgebrauch angehört,

sondern auch deshalb, weil das syrische *morjo'* unterschiedlos ein seiner verschiedenen Herkunft nach nicht bestimmbares κύριος wiedergeben kann. Ist ein semitischer Urtext anzunehmen, so würde dem meist absolut oder als Vokativ gebrauchten *morjo'* wohl in der Regel ein יהוה entsprechen, in einzelnen Fällen, wo ein יהוה nicht am Platz ist (so 17 15, wenn der Vers keine Interpolation), etwa *hā-ādōn* oder ein in der uns bekannten jüdisch-aramäischen Literatur allerdings nicht zu belegendes absolut gebrauchtes Wort für „Herr". Da, wo *jhwh* angebracht wäre, statt dessen geschriebenes *ădonāj* anzunehmen, besteht keine Veranlassung. In einer längeren Schrift überall für Gott zu gebrauchen *ădonāj*, wäre gegen alle Analogie in der gesamten jüdischen Literatur. Das seltene *morī* „mein Herr" ist einmal vokativisch gebraucht (37 1), 2mal referierend (17 2; 42 1). Es kann einer Vorlage *mārè'ī* oder auch *ădonāj* (*ădonī*) entsprechen. Wäre letzteres anzunehmen, so handelt es sich nicht notwendig um den Eigennamen *ădonāj*, sondern es kann (so jedenfalls nach der Auffassung des Übersetzers) gemeint sein das Appellativum *ādōn* mit Pronominalsuffix, ebenso wie in *moran* „unser Herr" 39 10 (von dem „Gesalbten"), dessen Vorlage sein könnte מראנא (מראן) oder *ădonênū* [1]. Eigennamartiges *ădonāj* ist also für einen etwaigen hebräischen oder aramäischen Urtext nicht anzunehmen oder höchstens an einzelnen Stellen, wo ebensogut *jhwh* gestanden haben könnte, ein *ădonāj* sich also jedenfalls nicht nachweisen läßt. Die Oden sind jünger als die Psalmen Salomos und sind, wenn der Urtext jüdisch war, nach v. HARNACKs Ausführungen [2] zwischen etwa 50 v. Chr. und 150 n. Chr. anzusetzen. Wollte man trotz der ausgesprochenen Bedenken in einem semitischen Urtext für nicht-vokativisches *morjo'* gesetzt denken *ădonāj*, so könnte diese Bezeugung eines *ădonāj* im Wert eines Eigennamens älter sein als alle anderen sicher datierbaren. Sie würde aber nicht der Annahme im Wege stehen, daß eigennamartiges *ădonāj*, sowohl das für *jhwh* gesprochene als das geschriebene, erst nach den älteren Septuaginta-Übersetzungen aufgekommen ist.

[1] FLEMMING (bei HARNACK, Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert, 1910, S. 43) übersetzt auch 12 12 „unsern Herrn"; die Ausgabe von RENDEL HARRIS hat ܡܪܢ.

[2] A. a. O., S. 10.

A
Gottesnamen mit der Bedeutung „Herr" in Apokryphen und Pseudepigraphen

1 Bezeugung von *ădonāj jhwh* und *jhwh ădonāj*

Die Fälle, wo es sich um eine Übersetzung oder Nachahmung der Doppelnamen *ădonāj jhwh* oder *jhwh ădonāj* handeln kann, seien vorangestellt, weil hier sicherere Beobachtungen zu machen sind als für Übersetzung oder Nachahmung eines einfachen *ădonāj*[1].

a) κύριε κύριε. Verdoppeltes κύριος kommt in Apokryphen und Pseudepigraphen, wenn ich nichts übersehen habe, allein im Vokativ κύριε κύριε vor. Auch diesen weiß ich hier unvermittelt nicht mit Sicherheit nachzuweisen als Übersetzung aus dem Semitischen — auch in aramäischen Schriften wäre *ădonāj jhwh* denkbar —, sondern vielleicht nur als herübergenommen aus dem Sprachgebrauch der Septuaginta oder als Reminiszenz hebräischer Ausdrucksweise, so ein- oder zweimal in der griechischen Vita Adae[2], die entweder christlich interpoliert oder als Ganzes christlich ist und nicht sicher auf eine semitische Originalschrift zurückgeht. Ebenso findet sich κύριε κύριε in dem jedenfalls von Hause aus griechisch geschriebenen dritten Makkabäerbuch 2 2. Im äthiopischen Buche der Jubiläen[3], dessen griechische Vorlage wahrscheinlich übersetzt war aus einem hebräischen, mit einzelnen Aramaismen untermischten, Originaltext, entspricht 14 2. 8 = Ge 15 2. 8 der Vokativ *ĕgzī'ō ĕgzī'ō* dem *ădonāj jhwh* in Genesis (LXX δέσποτα κύριε). Da mit dem zweiten *ĕgzī'ō* zweifellos κύριε wiedergegeben ist, wie fast überall *jhwh* durch κύριος ausgedrückt wird, entspricht sicher auch das erste *ĕgzī'ō* einem κύριε (= *ădonāj*). Nach diesem Sachverhalt in Jubiläen ist wohl *ădonāj jhwh* auch bewußtes oder unbewußtes Vorbild für das κύριε κύριε in Vita Adae und III Makkabäer[4].

b) δεσπότης κύριος. Besser als κύριε κύριε ist bezeugt, obgleich nur indirekt, die Bildung eines Doppelnamens mit δεσπότης

[1] Die in Swetes Septuaginta-Ausgabe enthaltenen Schriften zitiere ich nach dieser.

[2] ed. Tischendorf, Apocalypses apocryphae, 1866 [Apoc. Mosis], § 25 und D § 42.

[3] ed. R. H. Charles, The Ethiopic Version of the Hebrew Book of Jubilees (Anecdota Oxoniensia, Semitic Series, Part VIII), Oxford 1895.

[4] Vgl. zu dem Sprachgebrauch in der jüdischen Literatur κύριε κύριε Matth 7 21. 22; Luk 6 46. Nicht auf *ădonāj jhwh* geht zurück I Esr 8 75 (79) παρὰ τοῦ κυρίου κυρίου, s. oben I Teil, S. 382.

und κύριος — mit einer Ausnahme immer im Vokativ δέσποτα κύριε. Auch dieser kann kaum ein anderes semitisches Vorbild haben als die Form *ădonāj jhwh*, die von Septuaginta in Genesis (I Teil, S. 492 f.) und Jeremia (I Teil, S. 522 f.) vereinzelt mit δέσποτα κύριε ausgedrückt wird. Zusammenstellung von zwei semitischen Gottesnamen mit der Bedeutung „Herr" kann ich nicht nachweisen; das κύριε entspricht also allem Anschein nach einem *jhwh* und δέσποτα wahrscheinlich einem *ădonāj*, da Verbindung von *jhwh* mit *ribbōnī* oder *mārĕ'ī* nicht vorkommt. Die Form δέσποτα κύριε liegt vor in dem nach einigermaßen deutlichen Anzeichen aus dem Hebräischen übersetzten Buche Judit 5 20; 11 10. Ebenso kann δέσποτα in δέσποτα τῶν οὐρανῶν καὶ τῆς γῆς Judit 9 12 Wiedergabe vielleicht von *ādōn* sein oder eher von *ribbōn* [1].

Zweifellos ist in IV Esra der als Anrede entweder direkt an Gott (3 4; 5 23; 12 7 [2]) oder an ihn durch die Vermittlung eines Engels (4 38; 5 38 u. oft) sehr häufig gebrauchte Vokativ dominator domine Wiedergabe von δέσποτα κύριε der vorauszusetzenden griechischen Vorlage, und dieses wird einem *ădonāj jhwh* des mit Sicherheit anzunehmenden hebräischen Originals entsprechen [3], wie ebenso in Vetus Latina [4] gelegentlich dominator domine (bei SABATIER Ge 15 8 aus Augustin; Jer 1 6 aus Ambrosius; Jon 4 3 aus Hieronymus; Jon 4 3 auch Weing und Wirceb) Wiedergabe ist von δέσποτα κύριε LXX = *ădonāj jhwh* Ge 15 8; Jer 1 6 (dagegen Jon 4 3 𝔐 einfaches *jhwh*) [5]. Da in IV Esra dominator dominus niemals anders als im Vokativ vorkommt

---

[1] Ich bezweifle *ādōn* als Vorbild für ein δεσπότης oder dgl. mit Genitiv des eigentlichen Herrschaftsbereichs, weil sich dafür, soviel ich sehe, als einziger Beleg anführen ließe *ădōn kol-hā-āreṣ*, worin *hā-āreṣ* doch wohl ursprünglich von Personen, den Erdbewohnern, zu verstehen ist (s. dazu unten VIII Kap., I, 2, b).

[2] Ich zitiere nach den alten Einteilungen, nicht nach denen in der von mir benutzten Ausgabe VIOLETS: Die Esra-Apokalypse (IV Esra), in: Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, hrsggb. von der Kirchenväter-Kommission der BAW, 1910.

[3] Auch VIOLET (a. a. O., S. 4 zu 3 4) nimmt *ădonāj jhwh* als Vorlage an; vgl. VIOLET, Die Apokalypsen des Esra und des Baruch in deutscher Gestalt (Die griech. christl. Schriftsteller), 1924, S. 2 (l. אדני יהוה und streiche κύριε δέσποτα). 19.

[4] Für die folgenden Belege s. Angabe der Quellen oben I Teil, S. 541, 3.

[5] domine dominator Ps 69 (68) 7 im Psalterium Casinense (ed. Ambros. Amellius in Collectanea Biblica latina cura et studio monachorum S. Benedicti, Bd. I, Rom 1912, S. 47) = *ădonāj jhwh* 𝔐 mit Umstellung, zweifellos aus Vetus Latina (LXX B κύριε, SR κυριε κυριε).

und als solcher sehr häufig, läßt sich bezweifeln, daß das Original *ădonāj jhwh* in anderer als vokativischer Anwendung gebraucht hat.

Eine Form der Wiedergabe von *ădonāj jhwh* kann möglicherweise ferner erkannt werden in Vita Adae § 42: δέσποτά μου κύριε καὶ θεέ (D κυριε δεσποτα), etwa = *ădonāj jhwh wē'lohaj*, wobei freilich die oben (S. 140) erwähnte andere Ausdrucksweise § 25 κύριε κύριε als Wiedergabe von *ădonāj jhwh* auffallend wäre.

In IV Esra hat der Syrer ܡܪܝ ܡܪܝ für dominator domine. Danach wird eben diese Form des Doppelnamens in der syrischen Baruch-Apokalypse[1] — auch hier nur im Vokativ vorkommend 3 1; 14 8. 16; 16 1; 23 1; 38 1; 48 45 — zurückgehen auf δέσποτα κύριε, dieses aber, da ein semitisches Original sehr zweifelhaft ist, vielleicht *ădonāj jhwh* nur zum Vorbild haben. An und für sich scheint ܡܪܝ ܡܪܝ eher Wiedergabe zu sein eines κύριε κύριέ μου (vgl. II Rg 7 22 B), das zurückgehen würde auf *jhwh ădonāj*, oder auch Wiedergabe des öfter bezeugten (I Teil, S. 495, 1) κύριέ μου κύριε mit Umstellung der beiden Formen, was ebenfalls auf *ădonāj jhwh* verweisen würde. Lediglich Herübernahme aus Septuaginta ist kaum anzunehmen, da in ihr δέσποτα κύριε und κύριέ μου κύριε doch nur selten vorkommen.

Ebenso liegt es nahe, für τῷ κυρίῳ δεσπότῃ in dem Testamentum Levi der Athoshandschrift[2] v. 18 als Vorlage anzunehmen *la-jhwh-ădonāj*. Indessen bietet ein aramäischer Paralleltext aus der Kairener Geniza לאל גלירן[3]. Ob die Testamenta XII patriarcharum oder auch nur dies Testamentum Levi aus dem Semitischen übersetzt sind, ist allerdings zweifelhaft. Das τῷ κυρίῳ δεσπότῃ ist vielleicht freie Bildung ohne ein dem Autor des griechischen Textes vorliegendes oder vorschwebendes semitisches Vorbild. Soviel ich sehe, kommt sonst nur der Vokativ δέσποτα κύριε vor, wonach der Dativ von dem Griechen frei gebildet sein könnte.

c) κύριος (ὁ) θεός. Während in den bisher angeführten Fällen nur ein Vokativ *ădonāj jhwh* (oder vielleicht im syrischen Baruch der Vokativ *jhwh ădonāj*) als Vorlage oder Vorbild erkennbar zu sein

[1] Ich zitiere nach der einzigen vollständigen Ausgabe von CERIANI: Monumenta sacra et profana opera collegii doctorum bibliothecae Ambrosianae, Bd. V, fasc. 2, Mediolani 1871, S. 113 ff.

[2] ed. CHARLES, The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs, 1908, S. 247 ff.

[3] ed. CHARLES ebenda, S. 245 ff.

scheint, kann dagegen das in Apokryphen und Pseudepigraphen häufige κύριος (ὁ) θεός, das nicht nur im Vokativ vorkommt, ebensogut zurückweisen auf *jhwh ĕlohīm* als da, wo es absolut gebraucht ist, auf *ădonāj jhwh* mit der Aussprache *ădonāj ĕlohīm* (אֲדֹנָי יְהוִה).

In dem zweiten unter den dem II Makkabäerbuch vorangestellten Briefen, der zweifellos von vornherein griechisch geschrieben ist wie das ganze Buch, wird 1 24 A κύριε ὁ θεός am wahrscheinlichsten zu beurteilen sein als direkte oder durch die alten Übersetzer vermittelte Reminiszenz an *ădonāj jhwh*, gesprochen *ădonāj ĕlohīm*, vielleicht aber als Nachbildung von *jhwh ĕlohīm*, das allerdings ohne Zusatz eines Suffixes oder Genitivs im Alten Testament nur selten gebraucht wird, besonders selten als Vokativ [1]. Die Lesart II Makk 1 24 V κύριε κύριε ὁ θεός ist Zusammenstellung zweier von den Übersetzern gebrauchter Wiedergaben von *ădonāj jhwh*, einmal durch κύριε κύριε und einmal durch κύριε ὁ θεός.

In Bel und Drache Θ′, wo ein semitisches Original sich möglicherweise annehmen läßt (vgl. I Teil, S. 320 ff.), findet sich mehrfaches κύριος ὁ θεός, 5mal im Nominativ (v. 34. 37. 38. 39. 41), einmal im Akkusativ (v. 5), einmal im Vokativ (v. 35), niemals mit genitivus possessivus, sonst nur noch κύριον τὸν θεὸν τῶν θεῶν (v. 7). Das alleinstehende κύριος ὁ θεός kann Wiedergabe sein von *ădonāj jhwh*, gesprochen *ădonāj ĕlohīm*, oder auch von *jhwh ĕlohīm*. Theodotions Text vermeidet, wohl mit absichtlicher Verbesserung des Textes Θ′, da absolut gebrauchtes *jhwh ĕlohīm* selten ist, alleinstehendes κύριος ὁ θεός, läßt es v. 34. 39 ganz aus und hat dafür v. 35 κύριε, v. 37. 38 ὁ θεός, v. 41 κύριε ὁ θεὸς τοῦ Δανιήλ und v. 25 (fehlt Θ′) κυρίῳ τῷ θεῷ μου.

Ebenso wie in Bel und Drache Θ′ liegt es mit κύριος ὁ θεός in der griechischen Baruch-Apokalypse [2], die schwerlich Übersetzung aus dem Semitischen ist. Sie enthält die Namensform 5mal (3mal in c. 1 und 2mal in c. 4), und zwar 4mal im Nominativ, einmal im Genitiv, niemals mit folgendem Genitiv. Auch hier kann eine entweder direkte oder durch die alten Übersetzungen vermittelte Erinnerung vorliegen entweder an *ădonāj jhwh*, gesprochen *ădonāj ĕlohīm*, oder an *jhwh ĕlohīm*.

---

[1] Vokativ Chr I 17 16; II 1 9; 6 41 bis. 42; unsicher ist die Lesung II Rg 7 22. 25, s. S. 146, 2.

[2] ed. M. Rh. James in: Texts and Studies, Contribution to Biblical and Patristic Literature, hrsggb. von J. A. Robinson, Vol. V, 1899, S. 83 ff.

In den aus dem Hebräischen übersetzten Psalmen Salomos ist 5 1 der Vokativ κύριε ὁ θεός möglicherweise Wiedergabe von *ădonāj jhwh*, gesprochen *ădonāj ĕlohīm*, vielleicht aber auch gerade hier eher von *jhwh ĕlohīm*. Daneben kommen nämlich die Formen κύριος ὁ θεός (4 28) und κύριος θεός (6 3; 16 3; 17 28) mit Genitiven vor, die nur einem *jhwh ĕlohīm* entsprechen können. In Buch Judit findet sich absolut gebrauchtes κύριος ὁ θεός 6 18 S; 7 29 (om. o A); 8 35; 13 18. Daneben häufiger κύριος ὁ θεός mit folgendem Genitiv: 4 2 S (om. o B); 7 19 S (om. o B). 30 u. sonst. Die Sachlage ist also dieselbe wie in den Psalmen Salomos. Daß hier κύριος (ὁ) θεός einem *ădonāj jhwh* entspricht, ist um so weniger wahrscheinlich, als — wie wir gesehen haben (S. 141) — Judit 5 20; 11 10 deutlich für diese Form gebraucht δέσποτα κύριε.

Im Buche der Jubiläen (vgl. S. 140) könnte das in verschiedenen Kasus absolut gebrauchte *ĕgzī'abĕḥēr amlāk* (2 1; 6 10; 9 15; 12 25; 19 29; 25 12; niemals Wiedergabe von *jhwh ĕlohīm* der Genesis), das jedenfalls auf ein κύριος (ὁ) θεός der unmittelbaren Vorlage verweist, zurückgehen auf *ădonāj jhwh*, gesprochen *ădonāj ĕlohīm*. Aber daneben kommt häufiger vor *ĕgzī'abĕḥēr amlāk* mit Pronominalsuffix oder folgendem Genitiv (1 18; 3 5; 4 6 u. sonst), wo es nur einem *jhwh ĕlohīm* mit Pronominalsuffix oder Genitiv (bzw. einem allerdings nicht zu belegenden *jhwh ĕlāh* mit Pronominalsuffix oder Genitiv) entsprechen kann. Dieselbe Herkunft wird also vielleicht auch für den absoluten Gebrauch anzunehmen sein.

Im Buche Tobit, das — wenn überhaupt sein griechischer Text Übersetzung ist — eher ein aramäisches als ein hebräisches Original hat, kommt bei B A neben dem in einem casus obliquus absolut gebrauchten κύριος ὁ θεός (4 19; 13 11; 14 2. 6. 7) auch vor κυρίου τοῦ θεοῦ ἡμῶν 4 5 und κύριε ὁ θεός μου 3 11 und bei S neben κύριον τὸν θεόν 14 15 (om. B) auch κυρίου τοῦ θεοῦ σου 4 21 (B αυτου), wo nur *jhwh ĕlohīm* bzw. *jhwh ĕlāh* mit Suffix oder Genitiv Vorbild sein kann. Danach handelt es sich, sofern überhaupt ein Zusammenhang mit älterer jüdischer Sprachweise besteht, wahrscheinlich überall entweder um Übersetzung von *jhwh ĕlohīm* bzw. *jhwh ĕlāh* (*jhwh ĕlāhā'*) oder doch um eine Reminiszenz daran. Dafür läßt sich allerdings nicht geltend machen, daß ein von NEUBAUER[1] edierter aramäischer Text, der dem griechischen Texte S am nächsten steht, 3 11 bietet יהוה

[1] The Book of Tobit, a Chaldee Text, Oxford 1878.

אלהים; denn die Grundform dieses aramäischen Textes, der keinenfalls der Urtext ist, scheint Übersetzung aus dem Griechischen gewesen zu sein.

In den Testamenta XII (vgl. S. 142)[1], deren Sprachgebrauch in Betracht kommt, obgleich der vorliegende Text von christlicher Hand interpoliert und vielleicht von Hause aus griechisch geschrieben ist, wird κύριος ὁ θεός in Nominativ und casus obliqui absolut gebraucht (Rub 1 7 d; Sim 2 13; 6 5; Lev 8 10; 9 14; As 3 1) und alleinstehendes κυρίου θεοῦ (Jud 13 1 S[1] ἐντολὰς κυρίου θεοῦ) neben Nominativ und casus obliqui von κύριος ὁ θεός mit Genitiv (Sim 6 5; Lev 13 1; Seb 10 5; Na 4 3; Benj 3 1). Nur das absolut gebrauchte κύριος (ὁ) θεός könnte Wiedergabe von *ădonāj jhwh* sein. Die Sachlage ist ebenso zu beurteilen wie in Psalmen Salomos, Judit, Jubiläen und Tobit.

In Vita Adae § 39 geht absolut gebrauchtes κύριος ὁ θεός im Nominativ (D ο θεος) schwerlich zurück auf *ădonāj jhwh* mit der Aussprache *ădonāj ĕlohīm*; vielmehr wird es sich, da die Erzählung anknüpft an Ge 3, um eine Wiedergabe des dort angewandten Namens *jhwh ĕlohīm* handeln, ebenso und aus dem gleichen Grunde in dem von der lateinischen Vita Adae[2] etwa 26mal fast immer absolut gebrauchten dominus deus (vereinzelt dominus deus meus). Auch im Lobgesang Asarjas Da 3 45 liegt dem κύριος ὁ θεός zugrunde *jhwh ĕlohīm*, da die Stelle Nachbildung ist von LXX III Rg 18 37 und IV Rg 19 19, wo κύριος ὁ θεός einem *jhwh hā-ĕlohīm* und *jhwh ĕlohīm* 𝔐 entspricht (vgl. I Teil, S. 315 f.). Für die Entstehung aus *jhwh ĕlohīm* ist auch geltend zu machen in demselben Lobgesang Da 3 26. 52 κύριε ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν, wo es sich wegen des Genitivs nur eben darum handeln kann.

Wie in Vita Adae und im Lobgesang Asarjas für κύριος ὁ θεός, dominus deus als Vorbild der Name *jhwh ĕlohīm* mit Wahrscheinlichkeit anzunehmen ist, wenn es sich überhaupt um ein semitisches Vorbild handelt, so ist dasselbe wohl auch der Fall für κύριος (ὁ) θεός in den meisten unter den bisher genannten Schriften, denjenigen nämlich, welche neben absolut gebrauchtem κύριος (ὁ) θεός eben diesen Doppelnamen auch in Verbindung mit einem genitivus pos-

[1] ed. R. H. Charles, The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs, Oxford 1908.

[2] Vita Adae et Evae ed. Wilh. Meyer, Abhandl. d. Bayer. Akad. d. W., philos.-philol. Cl. XIV, Abteilung 3, 1878, S. 185 ff.

sessivus anwenden, wo er notwendigerweise einem *jhwh ĕlohīm* entspricht[1]. Mit einiger Wahrscheinlichkeit könnte *ădonāj jhwh* als Vorbild eines κύριος (ὁ) θεός nur etwa in den Schriften angesehen werden, welche das κύριος (ὁ) θεός niemals mit einem genitivus possessivus gebrauchen. Das ist nur der Fall in II Makkabäer, Bel und Drache und in der griechischen Baruch-Apokalypse.

Gegenüber der Seltenheit von absolut gebrauchtem *jhwh ĕlohīm* im Alten Testament[2] ist das verhältnismäßig häufige Vorkommen von κύριος (ὁ) θεός ohne folgenden Genitiv in der griechisch-jüdischen Literatur, das doch mindestens mehrfach auf *jhwh ĕlohīm* zurückzugehen scheint, auffallend. Damit mag in irgendwelchem Zusammenhang stehen, daß Septuaginta im Anfang der Genesis κύριος (ὁ) θεός sehr oft an Stellen hat, wo es keinem *jhwh ĕlohīm* 𝔐 entspricht. Gewiß beruht wenigstens die erste Beobachtung mindestens zum Teil auf einer größeren Häufigkeit von *jhwh ĕlohīm* in uns nicht erhaltenen hebräischen Texten. Die Belege im Alten Testament für absolut gebrauchtes *jhwh ĕlohīm* bekunden deutlich ein Zunehmen dieser Anwendungsweise des Doppelnamens in den Ausgängen der althebräischen Literatur. Abgesehen von dem irgendwie sekundären *jhwh ĕlohīm* in Genesis c. 2 und 3 gehört die Mehrzahl der Belege der Chronik an. Die jüngere hebräische Literatur hat offenbar eine Vorliebe gehabt für יהוה אלהים. Indessen wird weiterhin (VIII Kap., I, 3, b) zu erwägen sein, ob nicht zum Teil die Form κύριος (ὁ) θεός des späteren jüdischen Schrifttums, namentlich der im Original griechischen Schriften, unabhängig von einem semitischen Vorbild, herrührt aus Nachahmung des mit einem Gottesnamen verbundenen κύριος in der sakralen Sprache des hellenistischen Paganismus. Das

---

[1] Es sind dies: Psalmen Salomos, Tobit, Jubiläen, Testamenta XII.

[2] Außerhalb der Genesis, deren *jhwh ĕlohīm* einem späten Redaktor angehören (I Teil, S. 85), kommt *jhwh ĕlohīm* nur 16mal, *jhwh hā-ĕlohīm* 6mal vor (als eigentlicher Name 15- und 5mal, s. unten). Die unanfechtbaren Belege sind wohl alle aus später Zeit. Die in Genesis sind irgendwie redaktionellen Ursprungs; die anderen anscheinend sämtlich aus jüngerer Literatur: in der unechten Stelle Jer 10 10, in Jona, Psalmen (72 18 Schlußdoxologie; 84 12), Nehemia; verhältnismäßig viele in Chronik. Die übrigen Belege für den Gebrauch als eigentlicher Name sind alle unsicher: Ex 9 30 LXX B τὸν θεόν (AM usw. Luc τον κυριον); II Rg 7 22 LXX κύριε κύριέ μου (Luc κυριε μου κυριε); II Rg 7 25 LXX κύριέ μου (Luc κυριε μου κυριε). In IV Rg 19 19 ist *jhwh ĕlohīm* nicht Doppelname, sondern *ĕlohīm* Prädikat zu dem Vokativ *jhwh*; in I Rg 6 20 *jhwh hā-ĕlohīm ha-ḳādōš ha-zeh* ist *hā-ĕlohīm* eigentliche Apposition (im Wert eines Relativsatzes) zu *jhwh*.

würde vorzugsweise in Betracht kommen für die Schriften, die κύριος ὁ θεός nur absolut gebraucht anwenden.

Sofern ein semitisches Vorbild des κύριος (ὁ) θεός der Apokryphen und Pseudepigraphen in Frage kommt, ist nach unserer Beobachtung, daß es mindestens teilweise nur einem *jhwh ĕlohīm* entsprechen kann, und unter Vergleichung des Sprachgebrauchs der jüngeren alttestamentlichen Literatur mit Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß es überall einem *jhwh ĕlohīm* entspricht. Für keine Stelle, ausgenommen die komponierte, also sekundäre Lesart II Mak 1 24 V (S. 143), läßt sich nachweisen, daß κύριος (ὁ) θεός ein *ădonāj jhwh* mit der Aussprache *ădonāj ĕlohīm* wiedergibt. Es ist möglich, daß noch allen hier besprochenen Autoren diese Aussprache unbekannt war[1].

Während die Form κύριος (ὁ) θεός in dieser Literatur — wenn ich nichts übersehen habe — nur II Makkabäer 1 24, Bel und Drache Θ′ v. 35 und Psalmen Salomos 5 1 im Vokativ gebraucht wird, kommen die Formen κύριος κύριος und δεσπότης κύριος, die deutlich einem *ădonāj jhwh* entsprechen — von dem ganz vereinzelten τῷ κυρίῳ δεσπότῃ im Testamentum Levi der Athoshandschrift wird abzusehen sein (S. 142) —, ausschließlich im Vokativ vor (S. 140ff.). Wo es sich überhaupt um Übertragung eines semitischen Textes oder Erinnerung an ein semitisches Vorbild handelt, nicht etwa um Herübernahme des Sprachgebrauchs der alten Übersetzer, ist also Wiedergabe eines Vorbildes *ădonāj jhwh* mit Sicherheit nur für den Vokativ zu erkennen.

2 Bezeugung von alleinstehendem *ădonāj*

Allgemeines. Viel schwieriger als die Frage nach einem *ădonāj jhwh* als Vorlage oder Vorbild für die griechisch-jüdische Literatur ist die andere zu beantworten, ob sich für diese Literatur die Vorlage oder das Vorbild eines alleinstehenden geschriebenen *ădonāj* nachweisen oder doch wahrscheinlich machen läßt. Alleinstehendes κύριος kommt dafür nicht in Betracht, da es freilich Wiedergabe von *ădonāj* sein könnte, aber überall ebensogut Umschreibung für *jhwh* oder auch für das in Sirach eigennamartig gebrauchte (*hā-*)*ādōn* (S. 136) sein kann. Von alleinstehendem (ὁ) κύριος im Nominativ oder einem

[1] Vgl. das anscheinende Fehlen eines αδωναι ταω auf den Gemmen und in den Zauberpapyri (S. 118 ff).

casus obliquus sehe ich deshalb hier ab, da es uns nur um die Bezeugung eines *ădonāj* zu tun ist. Zu erwägen sind demnach für Nominativ und casus obliqui allein die Fälle, wo κύριος mit μου oder wo ein anderes Wort für „Herr" gebraucht ist. Für den Vokativ aber ist auch κύριε ohne μου als eine mögliche Wiedergabe von *ădonāj* in Betracht zu ziehen, da vokativisches *jhwh* im Alten Testament nur selten vorkommt und in den Übersetzungen der kanonischen Bücher vokativisches *ădonāj* häufig wiedergegeben wird durch κύριε ohne μου (I Teil, S. 494. 495 f.).

a) κύριος. Vorangestellt seien die direkten Belege für ein unter dem angegebenen Gesichtspunkt beachtenswertes κύριος und darunter an erster Stelle die Fälle aus Büchern, für die ein hebräisches Original wahrscheinlich oder doch möglich ist, zuerst die aus uns griechisch vorliegenden Schriften, die andern geordnet nach der größeren oder geringeren Deutlichkeit eines in Übersetzung bezeugten κύριος. Buch Henoch ist an das Ende gestellt, weil hier aramäische Sprache des Originals fast zweifellos ist, die allerdings auch für andere Bücher in Betracht kommen kann. In aramäischen Schriften handelt es sich vielleicht nur um Nachahmung, nicht um direkten Gebrauch des alttestamentlichen *ădonāj*, obgleich es — wie schon gesagt — nicht ausgeschlossen erscheint, daß dieser hebräische Name auch von aramäisch schreibenden Autoren in Nachahmung des alttestamentlichen Sprachgebrauchs angewandt worden wäre.

In Buch Judit, wo wir *ădonāj jhwh* ausgedrückt fanden durch δέσποτα κύριε (S. 141), läßt sich 16 1 in der Lesart SA τῷ κυρίῳ μου eine Nachbildung entweder von *ădonāj* oder von dem im nachalttestamentlichen Hebräisch viel gebrauchten *ribbōnī* erkennen. Durch die Wiedergabe des *ădonāj* mit δέσποτα in δέσποτα κύριε ist die von alleinstehendem *ădonāj* durch κύριός μου nicht ausgeschlossen, da ebenso wie im Pentateuch (I Teil, S. 492 f.) δεσπότης vielleicht nur da für *ădonāj* gewählt wurde, wo dieses neben *jhwh* steht, um die Wiederholung von κύριος zu vermeiden. Ein Vorbild *la-ădonāj* für Judit 16 1 wäre nicht notwendig als Eigenname aufzufassen, sondern ließe sich, da es in einem Lobgesang der Judit steht, am einfachsten verstehen als Appellativum: „meinem Herrn", entsprechend dem voranstehenden parallelen τῷ θεῷ μου. Indessen ist wahrscheinlich die Lesart B τῷ κυρίῳ (ohne μου) vorzuziehen, die einem *la-jhwh* zu entsprechen scheint; das μου ist wohl aus dem τῷ θεῷ μου herübergenommen.

In der lateinischen Vita Adae[1] ist domine mi § 27 und domine noster § 49 wohl nicht Übersetzung von κύριέ μου und κύριε ἡμῶν, da die griechische Vita Adae δέσποτα gebraucht (s. S. 153), neben dem ein δέσποτα ἡμῶν wahrscheinlicher wäre. Die eine wie die andere Ausdrucksweise könnte Nachbildung sein von vokativischem *ădonāj* und *ădonênū*.

Gewiß ist in der syrischen Baruch-Apokalypse (vgl. S. 142) das nicht gerade häufig in Aussage (1 1; 4 1 u. sonst) und Anrede (3 4; 11 3 u. sonst) gebrauchte ܡܪܝ nach der allgemeinen Gebrauchsweise des ܡܪܝ in den Übersetzungen aus dem Griechischen Wiedergabe von κύριος und das nur in Anrede 3 mal angewandte ܡܪܝ (3 1; 28 6; 75 1) von κύριέ μου. Jenes entspricht vermutlich einem *jhwh*, das als Vorbild kaum gefehlt haben wird, könnte allerdings möglicherweise auch einem *ădonāj* entsprechen. Sicher ist κύριέ μου Entsprechung für *ădonāj* oder für das *ribbōnī* des späteren Sprachgebrauchs. Die Annahme einer Vorlage oder eines Vorbildes *ădonāj* für die Anrede ist nicht unwahrscheinlich, da wir in dem vokativischen ܡܪܝ ܡܪܝ der Baruch-Apokalypse eine Wiedergabe von *jhwh ădonāj* oder *ădonāj jhwh* zu erkennen glaubten. Aller Wahrscheinlichkeit nach kommt auch alleinstehendes *ădonāj* als mögliches Vorbild nur für den Vokativ in Betracht.

Im Buche der Jubiläen (vgl. S. 140) ist das ohne eine nähere Bestimmung nur im Vokativ vorkommende *ĕgzī'* (1 20; 25 13; 32 25) zweifellos Wiedergabe von κύριε, da *ĕgzī'* in der Verbindung mit dem Genitiv *ṣĕdĕḳ* 25 15 (Vokativ) „Herr der Gerechtigkeit" oder „der Wahrheit", d. h. Besitzer der Gerechtigkeit oder Wahrheit, nur ein κύριε wiedergeben kann (κύριε τῆς δικαιοσύνης); ein anderes Wort für „Herr", sowohl δεσπότης als δυνάστης, wäre hier unmöglich. Für die Verbindung mit einem Genitiv kann *ădonāj* als Vorlage des *ĕgzī'* nicht in Betracht kommen und für die Verbindung mit dem eine Eigenschaft ausdrückenden Genitiv nicht *ādōn* oder *ribbōn*, die nie mit einem derartigen Genitiv verbunden werden. Vorlage muß hier wohl aramäisches *māre'* gewesen sein. Dagegen kann, da wir in Jubiläen *ĕgzī'ō ĕgzī'ō*, d. i. κύριε κύριε, vorfanden (S. 140), unverkennbar als Wiedergabe von *ădonāj jhwh*, das — wie gesagt — ebenfalls nur im Vokativ vorkommende alleinstehende *ĕgzī'* ebenso

[1] Vgl. oben S. 145, 2.

gut einem *ădonāj* als einem *jhwh* des Urtextes entsprechen. Eine Entscheidung ist kaum möglich. Der Übersetzer scheint κύριος für verschiedene Vorlagen angewandt zu haben. Sicher aber hat im Urtext *ădonāj*, wenn überhaupt, nicht anders als im Vokativ gestanden. Sein Gebrauch neben *māre'*, das für *ĕgzē'* mit dem eine Eigenschaft ausdrückenden Genitiv wahrscheinlich als Vorlage anzunehmen ist, wäre namentlich dann nicht befremdend, wenn — wie es sich auch nach anderen Beobachtungen vermuten läßt — die Sprache des Originals Hebräisch mit Mischung von aramäischen Formen war.

In IV Esra fanden wir (S. 141) überaus häufig, aber nur im Vokativ gebrauchtes (dominator) domine als deutliche Wiedergabe von δέσποτα κύριε und dieses von *ădonāj jhwh*. Ebenso nur im Vokativ kommt hier dominus in der Anwendung auf Gott, für sich allein oder mit meus gebraucht, vor, nämlich in direkter Anrede an Gott immer einfaches domine (6 38. 55. 57 u. sonst), gewiß = κύριε, und in Anrede an den als Stellvertreter Gottes ebenso wie dieser angesprochenen Engel bald domine (4 22. 41; 5 28 u. sonst), bald domine (dominus) meus (4 3. 5; 5 33 u. sonst), gewiß = κύριέ μου. Aller Wahrscheinlichkeit nach liegt hier mindestens für domine (dominus) meus ein *ădonāj* zugrunde, während es sich bei domine um eine Wiedergabe von *jhwh* handeln kann, ebenso gut aber um die von *ădonāj*. Vermutlich nur in Verbindung mit dem durch dominus = κύριος wiedergegebenen *jhwh* wird *ădonāj* zur Vermeidung der Wiederholung übersetzt worden sein mit δεσπότης (dominator). Der Originaltext scheint *ădonāj* und ebenso wohl *jhwh* ausschließlich im Vokativ gebraucht zu haben. Der in IV Esra am häufigsten vorkommende Gottesname ist altissimus, zweifellos Wiedergabe von ὕψιστος und dieses Ersatz für *ʿeljōn*; sehr selten ist deus = θεός = *ĕlohīm*. Danach scheint *ʿeljōn* geradezu an die Stelle von *jhwh* getreten zu sein für Nominativ und casus obliqui. Da der Verfasser *ădonāj jhwh* und auch alleinstehendes *jhwh*, wenn bei ihm dieses überhaupt vorkam, anscheinend ausschließlich im Vokativ angewandt hat, wäre sein Gebrauch auch von *ădonāj* nur im Vokativ nicht unbedingt ein Anzeichen für Unbekanntsein mit eigennamartigem *ădonāj*. Er könnte die Absicht verfolgt haben, *jhwh* und *ădonāj* als eigentliche Namen nur für den Vokativ zu verwenden, für die anderen Kasus ausschließlich andere Gottesbenennungen.

Zweifelhaft ist, ob hierher irgendwie gehört das κύριος im Buche

Henoch[1]. Sein Originaltext war offenbar in aramäischer Sprache abgefaßt. In aramäischen Texten fanden wir Anwendung des hebräischen *ădonāj* nicht undenkbar. Die uns allein vollständig erhaltene äthiopische Übersetzung, die Tochterübersetzung einer nur in Fragmenten auf uns gekommenen griechischen, hat vielfach als Gottesbenennung *ĕgzī'*, das wiederholt einem bald absolut, bald mit Genitiven gebrauchten κύριος der griechischen Bruchstücke entspricht[2]. In den häufigen Verbindungen mit Genitiven, die den Herrschaftsbereich bezeichnen („Herr des Himmels, der Geister, der Könige" usw.) oder den Besitz einer Eigenschaft ausdrücken („Herr der Herrlichkeit, der Weisheit" usw.), wird überall ein *mārē'* wiedergegeben sein. Danach scheint der Vokativ *ĕgzī'ja* 22 14 (κύριε); 84 6 einem *mārē'ī* zu entsprechen, ebenso der Nominativ *ĕgzī'na* „unser Herr" 63 8 (und in einigen Handschriften 98 11) einem מראנא (מראן). Das vokativische *ĕgzī'ja*, κύριε 22 14, d. i. vermutlich *mārē'ī*, wird Nachahmung sein der Anrede *ădonāj* im hebräischen Alten Testament. Auch wo *ĕgzī'*, wie es häufiger der Fall ist, absolut oder im Vokativ gebraucht ist, scheint es überall einem κύριος zu entsprechen. Für den Vokativ ist auch dabei vielleicht an eine Wiedergabe von *mārē'ī* zu denken, aber nicht für die anderen Kasus an das nie absolut gebrauchte *mārē'*[3]. Hier scheint *ègzī'* = (ὁ) κύριος ein *jhwh* wiederzugeben, während *ĕgzī'abĕḥēr* (anders als in Jubiläen) in der Regel, ebenso wie *amlāk*, für θεός und dieses für *ĕlāhā'* gebraucht sein wird, vereinzelt freilich auch für κύριος des griechischen Textes steht (18 15; 21 6; 27 2). Demnach kommen wahrscheinlich für eine Nachbildung oder auch Herübernahme des hebräischen *ădonāj* in der Originalschrift nur die Vokative *ĕgzī'ja* und *ĕgzī'ō* in Betracht. Unmöglich wäre es aber nicht, daß für absolut gebrauchtes κύριος auch in anderen Kasus als dem Vokativ wenigstens zum Teil Vorlage war ein aus dem Hebräischen herübergenommenes *ădonāj*[4].

[1] ed. R. H. CHARLES, The Ethiopic Version of the Book of Enoch edited from twenty-three Mss. together with the fragmentary Greek and Latin Versions (Anecdota Oxoniensia, Semitic Series, Part XI), Oxford 1906.

[2] *ĕgzī'* = κύριος 9 4; = ὁ κύριος 10 9; 14 24; *ĕgzī'ja* = κύριε 22 14; *ĕgzī'* in Verbindung mit einem Genitiv für ebenso gebrauchtes κύριος 13 4 (κυρίου τοῦ οὐρανοῦ); vgl. 22 14 *ĕgzī'ja ĕgzī'a ṣĕdĕḳ* = κύριε ὁ τῆς δικαιοσύνης und 25 3 *ḳĕdūs waʿabij ĕgzī'a sĕbḥat* (ὁ μέγας κύριος ὁ ἅγιος τῆς δόξης); aber 25 5 *ĕgzī'* = τοῦ θεοῦ.

[3] Nur im Christlich-Palästinischen מָרְיָא und bei dem Samaritaner Marka מָרָה absolut gebraucht, s. DALMAN, Die Worte Jesu, S. 147 f.

[4] Die Gottesnamen des slavischen Henochbuches (übersetzt von BONWETSCH, Das

b) δεσπότης und δυνάστης. Ebenso wie in Genesis und Jeremia und anscheinend auch in späterer Literatur (S. 141) das δέσποτα κύριε einem Vorbild *ădonāj jhwh* entspricht, und wie von Septuaginta in Daniel (I Teil, S. 514) alleinstehendes *ădonāj* mit δέσποτα wiedergegeben wird, kann alleinstehendes δέσποτα auch in Apokryphen und Pseudepigraphen Wiedergabe von *ădonāj* sein. Daneben könnten auch nichtvokativisches δεσπότης und ebenso nichtvokativisches δυνάστης, dieses im Vokativ niemals ohne Zusatz vorkommend, gelegentlich als Ersatz für *ădonāj* anzusehen sein. Mit δεσπότης und δυνάστης wäre etwa eine Unterscheidung von dem vielleicht für den Ersatz des Tetragramms reservierten κύριος beabsichtigt gewesen.

In Sirach, wo δυνάστης 3mal als Gottesname gebraucht wird (I Teil, S. 430), ist es aber keinenfalls so zu beurteilen, was zwar für 46 6 (8) denkbar wäre, wo es absolut und artikellos gebraucht, und für 46 16 (19), wo es mit κύριος verbunden ist, aber nicht für 46 5 (6), wo es nach der Lesart B mit einem anderen Gottesnamen als κύριος zusammengeschmolzen, nach der Lesart S mit einem Epitheton versehen ist (I Teil, S. 430), was beides für *ădonāj* nicht vorkommt. Eher ist das δυνάστης in Sirach Übersetzung von *ēl* in dem Sinne „der Starke", was der hebräische Text an allen drei Belegstellen dafür hat (vgl. Ge 49 24 δυνάστης = *ābīr* „der Starke"). Daß in dem hebräischen Originaltext des Sirach absolut gebrauchtes *ădonāj* vorkam (in dem erhaltenen hebräischen Text ist es nicht der Fall), ist überhaupt ausgeschlossen, wenn unsere oben (I Teil, S. 600 ff.) gegebene Darstellung richtig ist, daß dem griechischen Übersetzer κύριος nicht als Übersetzung des für *jhwh* gesprochenen *ădonāj* gilt, daß noch er also diese Aussprache nicht kannte, die wir als die Voraussetzung

slavische Henochbuch, Abhandl. d. K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, philol.-histor. Kl., N. F. Bd. 1 no. 3, 1896; derselbe: Die Bücher der Geheimnisse Henochs, das sogenannte slavische Henochbuch [Texte und Untersuchungen, hrsggb. von A. von Harnack u. Karl Schmidt, 44, 2] 1922) lasse ich unberücksichtigt. Der Text ist zweifellos aus dem Griechischen übersetzt; ob dieses eine semitische Vorlage hatte, läßt sich nicht ersehen, wohl aber trägt die Schreibweise hebräischen Charakter. Jüdischer Herkunft war das Original deutlich und scheint das Bestehen des Opferdienstes vorausgesetzt zu haben. Unter den Gottesnamen ist „Herr" sehr häufig, und zwar häufiger als „Gott". Es läßt sich aber aus den im Gebrauch der Namen differierenden Rezensionen kaum ein beabsichtigter Wechsel beider Namen im griechischen Text ersehen, noch weniger, welchem griechischen Worte das „Herr" entspricht. Die Ermittlung semitischer Vorlagen oder Vorbilder für den Namen „Herr" ist vollends unmöglich.

des im Wert eines Eigennamens geschriebenen *ădonāj* glaubten ansehen zu müssen (S. 58 ff.).

In den anderen Apokryphen und in Pseudepigraphen kommen die Gottesnamen δεσπότης und δυνάστης nicht häufig vor und nur selten alleinstehendes vokativisches δέσποτα, ebenso nur vereinzelt absolut gebrauchtes ὁ δεσπότης und (ὁ) δυνάστης, wofür allein sich an Wiedergabe eines *ădonāj* denken ließe. Ebenso aber wäre, wo überhaupt Wiedergabe eines bestimmten semitischen Gottesnamens vorliegen sollte, für den absoluten Gebrauch als Vorbild möglich *hā-ādōn* (S. 136), für den Vokativ *ribbōnī*, nicht aber für das absolut gebrauchte ὁ δεσπότης oder (ὁ) δυνάστης ein *ribbōn*, das in der nachalttestamentlichen Literatur zwar an die Stelle des Gottesnamens *ādōn* getreten ist, ohne daß es aber jemals, soviel ich sehe, ohne Pronominalsuffix oder Genitiv, so wie im masoretischen Text *ădonāj* und in Sirach *(hā-)ādōn* als Gottesbenennung angewandt würde. Es ist indessen nicht nötig, anzunehmen, daß δεσπότης und δυνάστης überhaupt einem bestimmten semitischen Gottesnamen entsprechen. In beiden kann selbständige griechische Ausdrucksweise vorliegen, nur mit Anlehnung etwa an die semitische Gewohnheit, Gottesnamen mit der Bedeutung „Herr" zu gebrauchen.

In Vita Adae § 23 (vgl. S. 140) könnte δέσποτα einem *ădonāj* entsprechen (vgl. δέσποτά μου κύριε καὶ θεέ S. 142). Daneben kommt vor absolut gebrauchtes ὁ δεσπότης §§ 8. 19 und ὁ τῶν ὅλων δεσπότης § 37 (D ο πατηρ των ο.). Die erste Anwendungsweise könnte *ădonāj* oder *(hā-)ādōn* zum Vorbild haben, die zweite nur *mārē'*, *ribbōn*, vielleicht auch *ādōn*.

In Tobit (vgl. S. 144) kann δέσποτα 3 14 S; 8 17 BA Übersetzung oder Nachbildung von *ădonāj* oder von *ribbōnī* sein, eher aber von *mārē'ī* eines mit einiger Wahrscheinlichkeit anzunehmenden aramäischen Urtextes.

In 11 26 (27) der Σοφία Σαλωμῶνος, wo Übersetzung aus dem Hebräischen nicht, wie vielleicht für andere Teile des Buches, anzunehmen ist, findet sich ein δέσποτα, aber mit Epitheton (δέσποτα φιλόψυχε), das nicht ein *ădonāj* zum Vorbild haben kann, da dieses nie mit einem Epitheton gebraucht wird. Daneben ὁ δεσπότης absolut gebraucht 13 3 und mit Genitiven des Herrschaftsbereichs 6 7 (8); 8 3; 13 9 — in Stücken, die ebenfalls wohl von Hause aus griechisch geschrieben sind. Nur für die erste dieser beiden Gebrauchsweisen

könnte *ădonāj*, für die erste und vielleicht auch für die zweite *ādōn*, für die zweite *ribbōn* Vorbild sein. Der Vokativ δέσποτα findet sich ferner in dem allem Anschein nach von Hause aus griechisch geschriebenen Brief Jeremiae v. 5 (om. A) und in der einen Überschrift der wohl ebensowenig aus dem Semitischen übersetzten griechischen Baruch-Apokalypse (vgl. S. 143).

In der dem Buche Daniel beigegebenen Schrift Susanna, deren griechischer Text wohl sicher als das Original anzusehen ist (I Teil, S. 311 f.), könnte v. 5 im Nominativ absolut gebrauchtes ὁ δέσπότης (O′ und Θ.) Nachahmung sein von *ădonāj*, aber vielleicht nur indirekt, da es gewählt sein mag nach Analogie des in der Übersetzung O′ (nicht Θ.) des kanonischen Daniel gebrauchten Vokativs δέσποτα, der seinerseits Übersetzung von *ădonāj* ist (S. 152). Mit größerer Wahrscheinlichkeit ist der Vokativ δέσποτα im Lobgesang Asarjas (vgl. I Teil, S. 311) Da 3 37 (O′ und Θ.) als aus der Übersetzung des kanonischen Buches entlehnt anzusehen.

Häufiger kommt δεσπότης als Gottesname vor in II und III Makkabäer (vgl. S. 143. 140), daneben δυνάστης. Absolut gebrauchtes ὁ δεσπότης II 5 17; 6 14; III 5 12 und ebenso gebrauchtes ὁ δυνάστης II 12 28; 15 29. Beide Namen in II und III Makkabäer auch mit näheren Bestimmungen: ὁ δεσπότης mit Epitheton II 5 20; 9 13 und ὁ δυνάστης öfters mit Bezeichnung des Herrschaftsbereichs durch ein Nomen im Genitiv oder mit Präposition II 3 24; 12 15; 15 4. 23; III 5 51; 6 39. Für beide Namen wäre, wo sie absolut gebraucht sind, als eigentliches Vorbild nur etwa *ădonāj* oder (*hā-*)*ādōn* möglich. Für die Anwendung in nicht absolutem Sinn ist *ădonāj* als Vorbild ausgeschlossen. Wohl aber könnte der für sich allein stehende Vokativ δέσποτα II 15 22; III 6 5. 10 Nachahmung sein von *ădonāj* mit dem dafür in Übersetzungen kanonischer Bücher gelegentlich verwendeten Worte (vgl. S. 152), aber ebensogut Nachbildung von *ribbōnī* oder *mārē'ī*. Dagegen kommt δυνάστης im Vokativ nur mit einem Genitiv vor (II 15 23 δυνάστα τῶν οὐρανῶν), wo Wiedergabe von *ădonāj* ausgeschlossen ist und nur etwa *māre'*, *ribbōn*, vielleicht auch *ādōn* Vorbild sein könnte. Ebenso kann es sich nur um eine Nachbildung einer dieser drei Benennungen handeln für den Vokativ δέσποτα mit Genitiv III 2 2 (δ. πάσης τῆς κτίσεως). Es liegt also, um zusammenzufassen, in beiden Büchern so, daß die Möglichkeit eines absolut gebrauchten und ebenso eines vokativischen *ădonāj* im Sinne von

„mein Herr" als Vorbild in einzelnen Fällen vorhanden, aber in keinem dieses Vorbild mit Wahrscheinlichkeit anzunehmen ist. Wir glaubten urteilen zu dürfen (S. 143. 140), daß einmal in II Makkabäer und ebenso einmal in III Makkabäer das κύριε eines Doppelnamens einem *ădonāj* entsprechen könne und eine andere Wiedergabe einer Vorlage *ădonāj* unwahrscheinlich wäre. Da nun das in II Makkabäer öfters, und zwar auch im Vokativ (15 23) mit einem Genitiv verbundene δυνάστης und ebenso das in II Makkabäer mit Epitheton und III 2 2 mit einem Genitiv verbundene δεσπότης an diesen Stellen einem *ădonāj* nicht entsprechen kann, so gilt dem Autor von II Makkabäer wohl überhaupt weder δεσπότης noch δυνάστης und dem von III Makkabäer wenigstens δεσπότης nicht als Wiedergabe von *ădonāj*.

Das Wahrscheinlichste ist, daß beide Autoren, soweit sie überhaupt an Wiedergabe semitischer Namen dachten, die beiden griechischen Namen nur im allgemeinen als Nachahmung semitischer Namen mit der Bedeutung „Herr" gebraucht haben, ohne in den einzelnen Fällen an eine bestimmte semitische Benennung zu denken. In wie willkürlicher Weise von den späteren Übersetzern κύριος als Wiedergabe verschiedener hebräischer Gottesnamen gebraucht wurde, haben wir aus Hiob (I Teil, S. 253 ff.), I Esra (I Teil, S. 381 ff.) und Sirach (I Teil, S. 416 ff.) gesehen. Diese regellosen Verwendungen machen auch anderen Ausdrücken für den Begriff „Herr" gegenüber Zurückhaltung zur Pflicht bei den Versuchen, hebräische Vorbilder zu rekonstruieren. Das gilt nicht nur dem δεσπότης und δυνάστης, sondern allen Gottesnamen der jüngeren Literatur. Auch in den Übersetzungen kann es in den meisten Fällen mehr oder weniger zweifelhaft sein, welcher semitische Gottesname dem Übersetzer vorlag. Nur in wenigen Fällen, wo es sich zweifellos um eine semitische Vorlage handelt, so wohl am bestimmtesten für das vokativische dominator dominus in IV Esra, läßt sich der vorbildliche semitische Gottesname feststellen, in IV Esra für dominator deutlich *ădonāj*. Aber auch ohne daß ein semitischer Urtext zu konstatieren wäre, ist Vorlage oder Vorbild eines *ădonāj* in einzelnen Fällen für den Vokativ wahrscheinlich.

B

Gottesnamen mit der Bedeutung „Herr" in der griechisch-jüdischen Literatur außerhalb der Apokryphen und Pseudepigraphen

Wo in der nicht zu den Apokryphen und Pseudepigraphen gehörenden griechisch-jüdischen Literatur der Gottesname κύριος vorkommt, hat er in der Regel deutlich mit *ădonāj* nichts zu tun, sondern ist Herübernahme des für *jhwh* gebrauchten κύριος der Septuaginta, so im Aristeasbrief, bei Aristobul und Philo (S. 12 ff.).

Bei dem Tragiker Ezechiel ist δέσποτα und eigennamartiges artikelloses δεσπότης eine Variation eben dieses ihm aus der von ihm benutzten Septuaginta bekannten κύριος (S. 14). Er wählt, wohl weil er sich guten griechischen Ausdruckes im Unterschied von dem jüdisch-alexandrinischen befleißigt, das altgriechische Gottesepitheton [1]. Auch im hellenistischen Paganismus kommt δεσπότης als Gottestitel vor, soviel ich sehe, allerdings nicht häufig. Ich kann es so gebraucht nur vereinzelt nachweisen. Der als Sonnengott verehrte Baal von Heliopolis wird bezeichnet mit δεσπότης in einer Inschrift aus Heliopolis: θεῷ μεγίστῳ Ἡλιουπολίτῃ δεσπότῃ. [2] Dem Ἥλιος θεὸς Ἄδμος wird dies Prädikat beigelegt in einer Inschrift aus Dēr-el-Leben im Hauran: τὸν δεσπότην [καὶ] ἀνίκητον θεὸν Ἄδμον (Wadd. 2393). In einer Inschrift aus Dēr-el-Ḳalʿa in der Gegend von Beirut wird der Gott Βαλμαρκώς angeredet mit δέσποτα (Wadd. 1855 A 3 = CIG III, 4536) und in einer Inschrift aus Ahire in Trachonitis ein ungenannter Gott, nach dem Inhalt des an ihn gerichteten Gebets deutlich ein Sonnengott [3], mit βασιλεῦ δέσποτα (Wadd. 2442). Im Berliner Zauberpapyrus I, 297 f. [4] wird Apollon angeredet mit κύριε δέσποτα. Im Papyrus Leidensis J 384, II, 11 f. (ed. Dieter. S. 796) wird angerufen ὁ δεσπότης τῶν μορφῶν [5]. Im Papyrus Londinensis

---

[1] Zu δεσπότης im Altgriechischen s. Usener, Götternamen, 1896, S. 221, 6; einige Belege bei Willliger, Artikel „Kyrios" in Pauly-Wissowa-Kroll, Realenzyklopädie, 23. Hlbbd., 1924, K. 180, 50 f.

[2] Cagnat, Inscriptiones graecae ad res romanas pertinentes, Bd. III, Paris 1906, no. 1069.

[3] S. Artikel „Sonne" PRE [3] Bd. XVIII, 1906, S. 510, 6 ff.

[4] S. Parthevs Ausgabe [oben S. 119, 1].

[5] S. dazu Eitrem, Nord. Tidskr: f. fil. 1921, S. 104.

XLVI, 300 f.[1] findet sich die Form δεσποτα ιαω φωσφορε, worin mindestens das ιαω φωσφορε aus dem Judentum entlehnt ist[2].

An eine übliche Ausdrucksweise des Hellenismus schließen sich zweifellos an Philo und Josephus mit dem bei ihnen wiederholt gebrauchten δέσποτα der Anrede an Gott[3]. Bei beiden ist nicht anzunehmen, daß sie darin mit Bewußtsein einen bestimmten hebräischen Namen wiedergeben, am wenigsten bei Philo nach dem Maße seiner sehr geringen Kenntnis des Hebräischen.

Philo formuliert ohne Anlehnung an Septuaginta eine von ihm frei gebildete Anrede an Mose folgendermaßen: „τί φῄς", εἰπών, „ὦ δέσποτα;" (De virtut. ed. Mang. II, S. 385, 12 f.; Cohn-Wendl. V § 59). Diese dem klassischen Griechisch fremde Form der Anrede an einen Menschen ist Nachbildung der, wie im Hebräischen, so überhaupt in den westsemitischen Sprachen üblichen Höflichkeitsform statt des dafür gewöhnlichen κύριε (s. zu diesem unten VIII Kap., I, 3, d). Das δέσποτα klang offenbar gewählter und feiner. Man beachte, daß bei Philo — ebenso liegt es bei Josephus — auch in der Anwendung auf Gott δεσπότης speziell im Vokativ vorkommt, wie ebenso in drei der oben angeführten Belege für ethnisch-hellenistisches δεσπότης als Gottesbenennung, auch hier wohl ein Anklang an jene allgemeine Höflichkeitsform.

In der Anwendung auf Gott lehnt sich allerdings ein Zitat Philos aus Septuaginta in Quis rerum divinarum heres § 6 (ed. Mang. I, S. 476, 38 f.; Cohn-Wendl. III § 24): δέσποτα, τί μοι δώσεις; an an den

---

[1] S. Kenyons Ausgabe der Londoner Papyri [oben S. 119, 1].

[2] Anscheinend ist das Epitheton δεσπότης, ebenso wie βασιλεύς, in Syrien speziell Sonnengöttern beigelegt worden; auch der θεὸς Ἄδμος ist ein Sonnengott, s. Artikel „Sonne" a. a. O., S. 512, 39 ff. In Verbindung mit einem Genitiv des Herrschaftsbereiches: Ἥλιον δεσπότην οὐρανοῦ bei einem gewissen Hermapion, wahrscheinlich einem Ägypter, dessen Zeit nicht näher bestimmbar ist als aus seiner griechischen Sprache (s. Erman, Die Obeliskenübersetzung des Hermapion, SBBA 1914, S. 263). Hermapion gebraucht daneben δεσπότης von dem König, immer in Verbindung mit einem Genitiv, so δεσπότης οἰκουμένης Ῥαμέστης (S. 261); vgl. ferner δεσπότης διαδήματος (S. 258); δ. Αἰγύπτου (S. 263), δ. χρόνων (S. 264). Dafür ein κύριος nur einmal: κύριος διαδήματος ἀνείκαστος (S. 263).

[3] Für Philo und Josephus habe ich benützt einen im Besitz der Berliner Akademie der Wissenschaften befindlichen handschriftlichen Index zu Philo und Verwandtem, der von dem sächsischen Superintendenten Gressmann hergestellt ist. Meine Angaben über Josephus beruhen zugleich auf der Untersuchung von Schlatter, Wie sprach Josephus von Gott? Beitr. z. Förderung christlicher Theologie XIV, 1910, S. 8 ff.

volleren Ausdruck Ge 15 2 δέσποτα κύριε, τί μοι δώσεις; (= *ădonāj jhwh* 𝔐), dessen κύριε Philo absichtlich weggelassen hat — weshalb, darüber nachher. Aber an anderer Stelle hat er δέσποτα, wo in Septuaginta κύριε für sich allein steht (*jhwh* 𝔐), indem er in De plantatione Noe § 12 (ed. Mang. I, 337, S. 35 ff.; Cohn-Wendl. II § 53) Ex 15 17 umschreibt: ἀγαθῶν γὰρ καὶ ἁγίων, ὦ δέσποτα, ποιητὴς ὤν.

Josephus hat δέσποτα in Anrede an Gott häufig[1]. Das von Septuaginta gewöhnlich angewandte κύριε gebraucht er wohl deshalb nicht, weil er κύριος, das nichtjüdischen Lesern im Wert eines eigentlichen Namens der Gottheit ungewohnt war, als solchen überhaupt vermeiden will. Die Anrede an Gott mit ὦ δέσποτα κύριε Ant. XX, 4, 2 (ed. Niese IV § 90) ist keine wirkliche Ausnahme; hier ist κύριε nicht Gottesname, sondern mit δέσποτα zu verbinden als eine steigernde Erweiterung des Titels. Ebenfalls in appellativem Werte steht unmittelbar daneben nicht-vokativisches κύριος: μόνον καὶ πρῶτον ἡγεῖσθαι τὸν θεὸν κύριον. In einem Zitat aus Jes 19 19 LXX gibt Ant. XIII, 3, 1 (ed. Niese III § 68) charakteristischerweise ἔσται θυσιαστήριον τῷ κυρίῳ wieder mit Umänderung des τῷ κυρίῳ in κυρίῳ τῷ θεῷ. Auch hier ist κύριος gewiß nicht als eigentlicher Gottesname gemeint, sondern der allgemein im Hellenismus gebräuchliche Gottestitel: „dem Herrn Gott". Eine Wiedergabe von *ădonāj* kann in allen angeführten Belegen nicht in Betracht kommen.

Philo seinerseits kann für die Anrede an Gott κύριε gar nicht anwenden und läßt deshalb in dem Zitat aus Ge 15 2 κύριε weg, weil die Anrede auf einer Auffassung der Gottheit als Persönlichkeit beruht und er κύριος gebraucht zur Bezeichnung nur einer bestimmten Seite des einen Gottes, einer unpersönlich gedachten Qualität oder Kraft Gottes. Was Kenntnis des Namens *ădonāj* bei ihm betrifft, so ließe sich, da er von dem hebräischen Texte, wenn er ihn überhaupt kannte, keinen Gebrauch macht, nur etwa fragen, ob ihm die

[1] Ant. II, 12, 2 (ed. Niese I § 270); IV, 3, 2 (N. I § 40; meine Zitate überall nach N.) δέσποτα, φησί, τῶν ἐπ' οὐρανοῦ τε καὶ γῆς καὶ θαλάσσης und ebenda (N. § 46) δέσποτα τῶν ὅλων, parallel Nu 16 22 θεός, θεὸς τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός; V, 1, 13 (N. I § 41); VIII, 2, 1 (N. II § 23 = III Rg 3 9; II Chr 1 10; beide Stellen in 𝔐 ohne Gottesnamen); VIII, 4, 2 (N. II § 107 = III Rg 8 27; II Chr 6 18; beide Stellen in 𝔐 ohne entsprechenden Gottesnamen); VIII, 4, 3 (N. II § 111); XI, 3, 9 (N. III § 64); XI, 5, 6 (N. III § 162) ὦ δέσποτα (= Ne 1 5 *jhwh ĕlohê ha-šāmajim*, II Esr 11 5 κύριε ὁ θεὸς τοῦ οὐρανοῦ; fehlt in I Esra); XI, 6, 8 (N. III § 230) δέσποτα parallel dem apokryphen Zusatz Est 13 9 κύριε κύριε βασιλεῦ πάντων κρατῶν.

Aussprache *ădonāj* für *jhwh* geläufig war. Dabei könnte es sich für ihn, der überall Vertrautheit bekundet mit dem κύριος der Septuaginta, lediglich darum handeln, ob er seinerseits die Anschauung gehabt habe, daß dies κύριος Wiedergabe sei eines bei der Schriftlektion gesprochenen *ădonāj*. Ob er diese Anschauung hatte oder nicht hatte, ist für die von uns erörterte Frage nach dem Verhältnis des κύριος der ältesten Übersetzer zu dem *ădonāj* der Schriftlektion belanglos. Wir würden damit nur eine um etwas frühere Bezeugung dieser Aussprache gewinnen als aus den bisher besprochenen Bezeugungen. Eine Beantwortung der Frage nach der Auffassung Philos von der Herkunft des κύριος der Septuaginta läßt sich aber nur geben in Zusammenhang mit einer Beurteilung seiner Aussagen über das Tetragramm, von denen erst später in einer speziellen Untersuchung gehandelt werden kann (S. 176 ff.).

C

Herkunft von δέσποτα, ὁ δεσπότης und (ὁ) δυνάστης in Apokryphen und Pseudepigraphen

Die Digression auf das Gebiet der nicht-religiösen Literatur, die δεσπότης als einen hier aus dem nicht-jüdischen Hellenismus entnommenen Gottestitel erkennen läßt, legt die Frage nach der Herkunft der Gottesbenennung δεσπότης der Apokryphen und Pseudepigraphen nahe. Ebenso wird die nach der Herkunft des selteneren, in den Übersetzungen der kanonischen Bücher als eigentliche Gottesbenennung niemals gebrauchten, (ὁ) δυνάστης zu stellen sein. Die Beantwortung ist nicht unwichtig für die Konstatierung einer Vorlage *ădonāj*. Da das κύριος (ὁ) θεός der jüngeren jüdischen Literatur wahrscheinlich einem *ădonāj jhwh* nicht entspricht (S. 142 ff.), kommen als Zeugnisse dieser Literatur, die für die Wiedergabe eines nichtvokativischen *ădonāj* zu erwägen sind, fast ausschließlich solche mit δεσπότης und δυνάστης in Betracht (S. 152 ff.). Es fragt sich, inwieweit auch hier kein bestimmter hebräischer Gottesname zugrunde liegt, sondern freie Verwendung eines allgemein hellenistischen oder auch — in δυνάστης — vielleicht spezifisch jüdisch-hellenistischen Ausdrucks anzunehmen ist. Als Gottesbenennung kann ich δυνάστης außerhalb der jüdischen Literatur nur nachweisen in zwei Zauberpapyri, wo Abhängigkeit von jüdischem Sprachgebrauch sehr wohl denkbar ist[1].

[1] Papyr. Lond. XLVI (4. Jahrh.) v. 139 f. παντακυριε βασιλευ δυναστα (angeredet ist

Zunächst der häufige Vokativ δέσποτα. Neben ihm kommt nicht minder häufig als Anrede an Gott auch in der jüngeren griechisch-jüdischen Literatur κύριε vor. In κύριε kann überall nach der Ausdrucksweise der alten Übersetzer entweder eine Entsprechung für *jhwh* oder für *ădonāj* gefunden werden. Daß auch δέσποτα ein *jhwh* wiedergibt, ist doch wohl nur da nicht unbedingt unwahrscheinlich, wo daneben κύριος überhaupt nicht vorkommt. So liegt es nur im Briefe Jeremiae (vgl. 154). Wo κύριος und δέσποτα nebeneinander vorkommen, ließe sich daran denken, daß der Autor, wenn er überhaupt bestimmte semitische Gottesnamen wiedergeben wollte, κύριος als die von den alten Übersetzern her gewohnte Wiedergabe des Tetragramms gebraucht für *jhwh* und δέσποτα für *ădonāj*.

Dabei ist aber bemerkenswert, daß alleinstehendes δέσποτα sich vorzugsweise in solchen Büchern findet, die sicher oder doch vermutlich von Anfang an griechisch geschrieben waren: das einfache δέσποτα gebrauchen (S. 153 ff.) II und III Makkabäer, Sapientia, Brief Jeremiae, Vita Adae, Überschrift der griechischen Baruch-Apokalypse, wo überall an ein semitisches Original kaum zu denken ist. Allerdings hat δέσποτα wiederholt auch Daniel Θ′ in c. 9 (für *ădonāj* 𝔐; I Teil, S. 514), wo es sich um ein hebräisches Original handelt, und — wohl von Daniel Θ′ abhängend — der Lobgesang Asarjas, ferner das Buch Tobit, für das ein aramäisches Original vielleicht anzunehmen ist.

Das sind aber doch nur Ausnahmen, alle aus späterer Zeit. Abgesehen von Daniel Θ′ kommt in den Übersetzungen der kanonischen Bücher δέσποτα nur vor einmal in Jeremia (15 11), für *jhwh* 𝔐, wohl auf Grund einer Lesart *ădonāj*, wo es statt des gewöhnlichen κύριε durch das in Jeremia gebrauchte, anscheinend alter Übersetzungsweise entsprechende, δέσποτα κύριε veranlaßt sein könnte (I Teil, S 506), sonst noch für אדני Jos 5 14 (I Teil, S. 500), wo δέσποτα gewählt sein könnte, weil der Übersetzer den angeredeten Engel nicht mit dem für Gott gebrauchten κύριε (Jos 7 7) bezeichnen wollte; Anrede an einen Menschen mit *ădonī* kommt in Josua nicht vor.

ιαω); ebenda v. 470 τον δυναστην των θεων (bezieht sich auf ιαω); Papyr. Lond. CXXI (3. Jahrh.) v. 602 τους δυναστας μεγαλους θεους (bezieht sich auf ιαω, αδωναι usw.). In dem Horoskop Papyr. Lond. CXXX (1. oder 2. Jahrh.) v. 48 ff. ο μεν μεγιστος ηλιος και των ολων δυναστης ist wohl δυνάστης nicht sowohl Gottesname als bildliche Bezeichnung der physischen Macht des Sonnenkörpers. Den Hinweis auf diese vier Belege verdanke ich Preisigkes Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden, 1924 ff.

Da der griechische Danieltext schon mit Rücksicht auf die späte Entstehungszeit des hebräisch-aramäischen Originals und besonders des Gebets in c. 9 spät anzusetzen ist, gehört regelmäßige Wiedergabe von einfachem vokativischen *ădonāj* mit δέσποτα, soweit sie überhaupt anzunehmen ist, offenbar überall erst einer jüngeren Periode der Übersetzungsliteratur an. Auch bei Aquila und Symmachus fanden wir δέσποτα als Anrede an Gott (S. 99. 108); Theodotion dagegen, der überall alte Übersetzungsweise nachahmt, gebraucht in Daniel an Stelle von *ădonāj* 𝔐 ausschließlich κύριε (S. 99 f.). Das δέσποτα des Übersetzers Daniel Θ′ und das der Apokryphen ist offenbar ebenso wie das δέσποτα des Tragikers Ezechiel, des Philo und Josephus Nachahmung eines Sprachgebrauchs des nicht spezifisch jüdisch-alexandrinischen Hellenismus.

Für Anrede an einen Menschen kommt δέσποτα in den Übersetzungen der kanonischen Bücher niemals vor. Als Gottesbenennung findet sich in ihnen, abgesehen von dem δέσποτα Daniel Θ′ und Jer 15 11, ein δεσπότης als Gottesbenennung vielleicht nur da, wo es für *ādōn* oder vokativisches *ădonāj* neben einem mit κύριος ausgedrückten *jhwh* eintritt, um eine Kollision zweier κύριος zu vermeiden, so in δέσποτα κύριε der Genesis (I Teil, S. 492) und des Buches Jeremia (I Teil, S. 506 f.) und in dem einmaligen ὁ δεσπότης κύριος für *hā-ādōn jhwh* des Buches Jesaja (I Teil, S. 500). In den zwei Fällen, wo δεσπότης sonst noch als Gottesname vorkommt, Hi 5 8 (B πάντων δεσπότην, A παντοκρατορα) und Pr 29 25 (B δεσπότῃ, S σωτηρι), ist die Lesart zweifelhaft und an der ersten Stelle wahrscheinlich veranlaßt durch das Bedürfnis, ein anderes Wort zu gebrauchen als das in demselben Verse schon zweimal verwendete κύριος. Es liegt also so, daß von den älteren Übersetzern δεσπότης als Gottesbenennung nur in vereinzelten Fällen angewandt wird, anscheinend nur da, wo eine bestimmte Veranlassung vorlag, κύριος zu vermeiden.

Die Apokryphen und Pseudepigraphen, die, soviel aus den Tochterversionen der griechischen Übersetzungen zu ersehen ist, den Vokativ κύριε oder κύριέ μου gebraucht zu haben scheinen (S. 149 ff.) — nicht überall läßt sich mit völliger Sicherheit in den Tochterübersetzungen unterscheiden zwischen einer Wiedergabe von κύριε oder κύριέ μου und δέσποτα oder δέσποτά μου —, sind mehr oder weniger deutlich aus einem semitischen Originaltext übersetzt: Henoch, Jubiläen, IV Esra und vielleicht syrischer Baruch. Wir fanden es

einigermaßen berechtigt, zu vermuten, daß ihr κύριε zum Teil, jedenfalls aber κύριέ μου, nicht ein *jhwh* des Originals wiedergab, sondern eher einem *ădonāj* entsprach oder doch einem *ribbōnī* oder *mārē'ī*, das dem *ădonāj* des hebräischen Alten Testamentes nachgebildet war (S. 140 ff. 149 ff.). Diese Übersetzer blieben dann bei dem von den älteren angewandten Verfahren, vokativisches einfaches *ădonāj* (oder ein Äquivalent desselben) durch κύριε auszudrücken.

Die Schriften, die, soviel sich nach den uns erhaltenen Übersetzungen des griechischen Textes urteilen läßt, κύριε oder κύριέ μου verwenden, dagegen nicht alleinstehendes δέσποτα (S 148 ff.), hatten zum Teil daneben allerdings den Doppelnamen δέσποτα κύριε, so die deutlich aus dem Semitischen übersetzten Bücher Jubiläen und IV Esra und die vielleicht ebenfalls auf ein semitisches Original zurückgehenden Bücher syrischer Baruch und Judit (S. 140 ff.). Dieses δέσποτα des Doppelnamens ist anders zu beurteilen als das alleinstehende δέσποτα; es ist ebenso wie in den Vorbildern in Genesis und Jeremia lediglich veranlaßt durch das Bedürfnis, neben dem für *jhwh* gebrauchten κύριε gewissermaßen als Notbehelf irgendein anderes Wort mit der Bedeutung „Herr" anzuwenden zur Wiedergabe des *ădonāj*, und hat mit spezifisch hellenistischem Sprachgebrauch kaum etwas zu tun.

Anscheinend also haben die griechischen Originalschriften vorzugsweise δέσποτα gebraucht (S. 160), die Übersetzungen, die jüngeren ebenso wie die älteren, in der Regel κύριε oder κύριέ μου für einfaches *ădonāj* und δέσποτα mit den seltenen Ausnahmen in Daniel und den drei oder vier anderen Stellen in Übersetzungen kanonischer Bücher (S. 161) vielleicht nur für den Doppelnamen δέσποτα κύριε. Jedenfalls ist regelmäßige Anwendung von δέσποτα späterer Sprachgebrauch. Inwieweit es Reminiszenz ist an vokativisches *ădonāj*, läßt sich nicht ersehen. Die Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß es das in den im Original griechisch geschriebenen Büchern nicht ist, sondern Nachahmung ethnisch-hellenistischen Sprachgebrauchs.

Ebenso wie der Vokativ δέσποτα gehören ὁ δεσπότης und (ὁ) δυνάστης als Gottesbenennungen nur jüngerer Literatur an. Inwieweit (ὁ) δυνάστης aus allgemein hellenistischer Sprache entnommen ist, muß ich dahingestellt lassen. Es ist weder im alten Griechisch noch, soviel ich sehe, im hellenistischen ein gewohnter Gottestitel (S. 158). Als solcher ist es anscheinend eine speziell der jüngeren jüdisch-grie-

chischen Literatur angehörende gewähltere Ausdrucksweise für das ältere κύριος. In den Übersetzungen der kanonischen Bücher kommt δυνάστης als Gottesepitheton überhaupt nicht vor. Die Übersetzung des auch in der Profansprache (*abbīr*) gebrauchten אביר in Anwendung auf Gott (*ābīr*) mit artikellosem, aber durch den Genitiv Ἰακώβ determiniertem δυνάστης Ge 49 24 ist keine eigentliche Ausnahme, da אביר angesehen sein wird als nur sekundärer Weise Gottesbenennung. Diese Übersetzung ist aber vielleicht Ausgangspunkt des späteren Gebrauchs von δυνάστης als Gottesname.

Sowohl ὁ δεσπότης als (ὁ) δυνάστης scheinen — jenes mit Ausnahme von Sirach und etwa vom Testamentum Levi, dieses mit Ausnahme von Sirach — beschränkt zu sein auf griechische Originalschriften. Es liegt hier also für die Bezeugung ähnlich wie bei dem vokativischen δέσποτα statt κύριε (S. 160). Die beiden Namen sind, nicht im Vokativ stehend, zu belegen, zum Teil wiederholt, absolut angewandt, ὁ δεσπότης in Sapientia, Vita Adae, II und III Makkabäer, ὁ δυνάστης in II und III Makkabäer (S. 153 ff.). Auch für diese Schriften läßt sich freilich an Nachahmung hebräischen Sprachgebrauchs denken, an Wiedergabe einer direkten hebräischen Vorlage nur vielleicht für Sapientia und Vita Adae. Das absolut gebrauchte ὁ δεσπότης dagegen der jedenfalls von Hause aus griechisch abgefaßten Schrift Susanna würde nicht hierher gehören, wenn es Nachbildung sein sollte des δέσποτα in Daniel Θ′ (S. 154).

Ausschließlich auf die griechischen Originalschriften sind die beiden Namen nicht beschränkt, wohl aber auf die jüngere Literatur. Der Übersetzer des Sirach gebraucht, wie wir sahen, (ὁ) δυνάστης als Gottesbenennung, keinenfalls aber als Übersetzung von *ʾădonāj* (S. 152). Das κύριος δεσπότης in der Athoshandschrift des Testamentum Levi (S. 142) gehört noch späterer Zeit an, und es ist fraglich, ob der griechische Text Übersetzung aus dem Semitischen ist.

Durch die Sachlage wird die schon ausgesprochene Vermutung (S. 155) noch näher gelegt, daß es sich in ὁ δεσπότης und (ὁ) δυνάστης der griechischen Originalschriften und vielleicht einzelner später Übersetzungen nicht — etwa mit Ausnahme von Sirach — um die Wiedergabe bestimmter semitischer Gottesnamen handelt, sondern nur in Anlehnung an semitischen Gebrauch, Gott als Herrn zu bezeichnen, besonders aber an das κύριος als Ersatz für *jhwh* in den alten Übersetzungen, in ὁ δεσπότης um einen Ausdruck, der aus der

allgemein hellenistischen Sakralsprache entlehnt war, in (ὁ) δυνάστης um einen vielleicht von den jüdischen Autoren selbständig aufgebrachten Namen. Die Vorliebe für den Vokativ δέσποτα in den von Hause aus griechisch geschriebenen Apokryphen und in jüngeren Übersetzungen wird derselben Herkunft sein wie ὁ δεσπότης. Bei dem Verfasser von III Makkabäer macht das Nebeneinander von κύριε κύριε und δέσποτα (S. 140) wahrscheinlich, daß er die Gottesbenennungen mit der Bedeutung „Herr" wechselnd gebraucht ohne Rücksicht auf eine bestimmte semitische Vorlage. Wäre das der Fall, so würde neben dem einfachen δέσποτα für den Doppelnamen statt κύριε κύριε wohl gebraucht sein δέσποτα κύριε.

Nach allem läßt sich keine Wahrscheinlichkeit geltend machen dafür, daß ὁ δεσπότης und (ὁ) δυνάστης zurückgehen auf den Gebrauch von eigennamartigem *ădonāj*, auch keine dafür, daß der alleinstehende Vokativ δέσποτα in der jüngeren Literatur einem *ădonāj* entspreche. Nur etwa in den Schriften, wo κύριε und δέσποτα nebeneinander vorkommen, könnte jenes einem *jhwh*, dieses einem *ădonāj* entsprechen. Es kann sich aber überall lediglich um einen beabsichtigten Wechsel des Ausdrucks handeln.

Es ist wohl nicht zufällig, daß sich die ältere Ausdrucksweise κύριε vorzugsweise in Apokalypsen erhalten hat, in Henoch, IV Esra, syrischem Baruch, und daß diese δέσποτα nur gebraucht zu haben scheinen zur Vermeidung einer Wiederholung von κύριος. IV Esra und syrischer Baruch sind allerdings jünger als verschiedene griechische Originalschriften unter den Apokryphen; aber — mag es sich nun um einen semitischen oder griechischen Originaltext handeln — die Urheber des griechischen Textes der Apokalypsen waren mehr als die des griechischen Textes der Apokryphen mit erzählendem oder lehrhaftem Inhalt bestrebt, sich an die für sie autoritative Sprachweise der alten griechischen „Bibel" anzulehnen. Ebenso taten es die Urheber eines semitischen Originaltextes der Apokalypsen — so wenigstens der Verfasser von IV Esra — der hebräischen Bibel gegenüber, und ihr Verfahren wird das der Übersetzer beeinflußt haben.

Versuchen wir, unsere Beobachtungen zusammenzufassen, so ist an erster Stelle deutlich, daß regelmäßiger Gebrauch von δέσποτα und (ὁ) δεσπότης im Unterschied von spezifisch alexandrinischem einem nach ethnisch-hellenistischen Mustern gebildeten Sprachgebrauch

späterer Übersetzer und Autoren angehört und (ὁ) δυνάστης jedenfalls jüngerer Ausdrucksweise. Brief Jeremiae, der nur δέσποτα, und ebenso diejenigen Schriften, die ὁ δεσπότης oder (ὁ) δυνάστης anwenden, scheinen — noch einmal: mit Ausnahme vielleicht des Übersetzers des Sirach — an ein spezielles semitisches Vorbild dieser Benennungen nicht gedacht zu haben. Mit dieser Beurteilung ist die Frage nach einer Nachbildung eines nicht-vokativischen eigennamartigen *ădonāj* nahezu verneinend beantwortet; denn, wenn nicht durch ὁ δεσπότης oder (ὁ) δυνάστης, ist eigennamartiges *ădonāj* in dieser Literatur kaum bezeugt. Das κύριος ὁ θεός schien uns dafür schwerlich in Betracht zu kommen (S. 142 ff.). Daß in Henoch *ĕgzī'* gelegentlich ein nicht-vokativisches *ădonāj* wiedergibt, ist nicht unmöglich; wir fanden es aber sehr unwahrscheinlich (S. 151). Das wiederholt erwähnte τῷ κυρίῳ δεσπότῃ im Testamentum Levi der Athoshandschrift ist zweifelhaft und läßt sich als nach Analogie des Vokativs frei gebildet verstehen (S. 142).

D

Die sichere Bezeugung des Vokativs *ădonāj* und die unsichere des eigennamartigen *ădonāj* als Vorbilder griechischer Namen in Apokryphen und Pseudepigraphen

Wichtig ist an unseren Beobachtungen für die Frage nach der Bezeugung von *ădonāj*, daß in allen Apokryphen und Pseudepigraphen mit Sicherheit nur der Vokativ *ădonāj* oder eine vokativische semitische Nachbildung von *ădonāj* in dem Wert einer Anredeform in einem griechischen Namen wiedergegeben mehrfach zu erkennen ist, daß dagegen eigennamartiges *ădonāj* als Vorlage oder Vorbild zwar in einzelnen Fällen als nicht unmöglich erscheint, sich aber nirgends mit einiger Deutlichkeit nachweisen läßt, vielleicht neben dem Vokativ nur noch Judit 16 1 *ădonāj* in referierender Rede in der appellativen Bedeutung „mein Herr" (S. 148).

Für die Beurteilung ist freilich nicht außer acht zu lassen, daß sich die Wiedergabe eines Vokativs *ădonāj* in den Übersetzungen aus den Doppelnamen κύριε κύριε und δέσποτα κύριε und vielleicht für bestimmte Fälle aus dem einfachen δέσποτα bei weitem leichter erkennen läßt als die eines nicht-vokativischen eigennamartigen *ădonāj*, da nicht-vokativisches κύριος allerdings einem *ădonāj*, aber auch einem *jhwh* entsprechen kann, und da eigennamartiges ὁ δεσπότης oder (ὁ)

δυνάστης, wenn sie überhaupt irgendwo als Wiedergabe eines bestimmten semitischen Namens zu beurteilen sind, in den Schriften, wo sie neben κύριος vorkommen, einem *ădonāj* neben einem mit κύριος wiedergegebenen *jhwh* allerdings entsprechen könnten, aber auch dem in Sirach im Wert eines Eigennamens gebrauchten *(hā-)ādōn*. Es ist aber doch auffallend, daß in dieser Literatur wohl κύριε κύριε und δέσποτα κύριε vorkommt, niemals aber, soviel ich sehe, nicht-vokativisches κύριος κύριος oder δεσπότης κύριος oder — mit Ausnahme der zweifelhaften Stelle im Testamentum Levi (S. 142) — κύριος δεσπότης. Daß sich mit Sicherheit nur vokativisches *ădonāj jhwh* und mit einiger Wahrscheinlichkeit vokativisches einfaches *ădonāj* als Vorbild nachweisen läßt, ist auch da bemerkenswert, wo sich etwa die Anklänge an dieses Vorbild verstehen lassen als ausschließlich durch eine Anlehnung an die Ausdrucksweise der alten Übersetzer vermittelt. Der Sachverhalt kann auch unter dieser Voraussetzung zeigen, daß die Verfasser der Apokryphen und Pseudepigraphen *ădonāj* anders als im Vokativ in den heiligen Texten nicht vorfanden.

Bezeugung eines nicht-vokativischen *ădonāj* würde ein Zeichen dafür sein, daß die betreffenden Schriften einer Zeit angehören, wo die Aussprache *ădonāj* für *jhwh* bereits gebräuchlich und in Folge davon auch geschriebenes eigennamartiges *ădonāj* im alttestamentlichen Text aufgekommen war und in jenen Schriften übernommen oder nachgebildet wurde. Keine der Schriften, die das immerhin möglicherweise in Betracht kommende ὁ δεσπότης oder (ὁ) δυνάστης anwenden, nämlich Sapientia, Vita Adae, II und III Makkabäer — Sirach, wo δεσπότης Übersetzung von *ēl* zu sein scheint (S. 152), kommt hier nicht in Betracht — reicht weiter zurück als bis in die letzte Zeit vor dem Beginn der christlichen Ära. Nach unseren Beobachtungen an Septuaginta und an der Bezeugung des *ădonāj* außerhalb derselben steht nichts der Annahme im Wege, daß damals geschriebenes eigennamartiges *ădonāj* in den alttestamentlichen Text eingedrungen war. Seine Bezeugungen durch jenes ὁ δεσπότης und (ὁ) δυνάστης würden uns, wenn sie als solche gelten dürften, nur um einiges weiter zurückführen als die übrigen Bezeugungen.

Es ist zu beachten, daß die ältesten unter den Pseudepigraphen, die schon der Zeit der Hasmonäer oder, so zum Teil Henoch, der vor der makkabäischen Erhebung anzugehören scheinen, kein einigermaßen deutliches Anzeichen des Gebrauchs eines eigennamartigen

ădonāj aufweisen. In Jubiläen glaubten wir absolut gebrauchtes *ĕgzī'abĕḥēr amlāk* = κύριος ὁ θεός und in den Testamenten ebenso gebrauchtes κύριος ὁ θεός eher auf *jhwh ĕlohīm* als auf *ădonāj jhwh* mit der Aussprache *jhwh ĕlohīm* zurückführen zu sollen (S. 144). In Henoch (S. 151) scheint absolut gebrauchtes *ĕgzī'* = (ὁ) κύριος, das in allen Teilen des Buches vorkommt, eher ein *jhwh* als ein *ădonāj* wiederzugeben.

An sicheren Ergebnissen kommt unsere Untersuchung nicht darüber hinaus, daß der Gebrauch von *ădonāj* oder von *ădonī* — jedenfalls in der Verbindung אדני יהוה — in der Anrede an die Gottheit, den wir im Alten Testament als sehr alt zu erkennen glaubten (I Teil, S. 491 ff.), auch in der jüngeren, nicht in den „Kanon" aufgenommenen, Literatur beibehalten worden ist. Es ist also auch unter Berücksichtigung dieser Literatur die Möglichkeit mindestens nicht ausgeschlossen, daß das eigennamartige *ădonāj* als ein künstliches Produkt ausschließlich im Texte der von der Synagoge als heilig anerkannten Schriften seine Stelle gehabt hat. Durch Vergleichung unserer Beobachtungen an der jüngeren griechisch-jüdischen Literatur mit dem Fehlen des *ădonāj* in der rabbinischen außerhalb der Umschreibungen des Schrifttextes in den Targumen und einzelner Entlehnungen aus dem alttestamentlichen Texte wie beim Schwur und priesterlichen Segen (S. 123 ff.) wird diese Möglichkeit zur Wahrscheinlichkeit. Deshalb ist jenes eigennamartige ὁ δεσπότης und (ὁ) δυνάστης, wenn es überhaupt irgendwo ein direktes semitisches Vorbild hatte, eher als auf *ădonāj* zurückzuführen auf eigennamartiges (*hā-*)*ādōn*, das gewiß nicht einzig im Buche Sirach gebraucht worden ist. Oder auch das ὁ δεσπότης oder (ὁ) δυνάστης ist, ohne direktes semitisches Vorbild, eine frei gewählte Variation der den Autoren geläufigen synonymen Benennung Gottes mit κύριος.

Abgesehen aber von den Ergebnissen unserer Untersuchung, die, soweit sie eigennamartiges *ădonāj* als Vorbild betreffen, sehr unsicher bleiben, steht fest die Beurteilung, die wir an den Anfang dieser Spezialuntersuchung, als von ihr unabhängig, gestellt haben: alle griechischen Namen, die möglicherweise angesehen werden können als Bezeugungen eines eigennamartigen gesprochenen oder geschriebenen *ădonāj*, auch wenn sich solche schon in den ältesten Apokryphen und Pseudepigraphen finden sollten, fallen in eine Zeit, die weit genug abliegt von den Anfängen der Septuaginta, um die

Annahme zuzulassen, daß die Lesung *ădonāj* für geschriebenes *jhwh* und in ihrer Folge der Gebrauch eines geschriebenen eigennamartigen *ădonāj* aufgekommen ist erst nach der Zeit der älteren griechischen Übersetzer.

Siebentes Kapitel

Entstehungszeit der Lesung *ădonāj* für *jhwh*

Allgemeines

Einziges Ergebnis unserer Untersuchung über die Bezeugung von *ădonāj* im Wert eines Eigennamens ist dies, daß sie sicher datierbar erst vom zweiten Jahrhundert n. Chr. an vorliegt. Dabei ist aus den wenigen Zeugnissen, die älter als Origenes sind, nur die Aussprache *ădonāj* an Stelle des Tetragramms deutlich zu ersehen. Eine Anfangszeit für diesen Gebrauch ist damit nicht gefunden. Es ist also für die Beantwortung unserer Frage nach der Herkunft des κύριος der Septuaginta zunächst lediglich das Negative konstatiert, daß aus der Bezeugung des Eigennamens *ădonāj* keine Einwendung zu erheben ist gegen die Annahme seines Unbekanntseins bei den älteren unter den Septuaginta und damit keine gegen Unabhängigkeit des κύριος der Septuaginta von diesem *ădonāj*. Der Gebrauch des eigennamartigen *ădonāj* kann aber — wie schon einmal hervorgehoben wurde — viel älter sein als die uns erhaltenen Bezeugungen. Zudem besitzen wir neben ihnen ältere Aussagen über Nichtaussprechen des Tetragramms, die vielleicht zum Teil Rückschlüsse ermöglichen auf die Anfangszeit des Ersatzes durch *ădonāj*. Andererseits werden dafür Anhaltspunkte zu gewinnen sein aus dem, was wir ermitteln können über Fortdauer und Aufhören der eigentlichen Aussprache des Tetragramms in seiner vollen und in einer daneben bestehenden kürzeren Form.

Der Versuch einer Nachforschung nach diesen Seiten hin wird die Sachlage zu einigermaßen deutlicher Darstellung bringen. Ein sicheres Bild aber oder auch nur eine einheitliche Skizze vom Gang der Entwicklung vermag ich nicht zu zeichnen, sondern sehe mich, da scheinbare Widersprüche der uns vorliegenden Zeugnisse bestehen und viele unter ihnen mehrdeutig sind, genötigt, verschiedene Möglichkeiten gewissermaßen zur Wahl zur stellen. Dennoch hoffe

ich wahrscheinlich machen zu können, daß nicht hinauszugehen ist über einen Anfangstermin, der sich mit einiger Sicherheit als der denkbar früheste feststellen läßt für das Bestehen der Aussprache *ădonāj* an Stelle von *jhwh* und alles dessen, was sich daraus ergab.

I. Vermeidung des Gebrauchs des geschriebenen Tetragramms

Die Ersetzung der Aussprache des *jhwh* durch *ădonāj* ist entsprungen aus einer Scheu, den heiligen Namen anzuwenden, die sich in Israel schon früh bekundet, wie denn Zurückhaltung im Gebrauch eines Gottesnamens in weit auseinanderliegenden Religionen aus sehr verschiedenen Motiven entstanden ist. In den Ausgängen der Religionen des Altertums ist sie zu beobachten auf einem der israelitischen Religion nahe verwandten Gebiet, in den palmyrenischen Inschriften aus den ersten Jahrhunderten unserer Ära. Viele dieser Inschriften gelten einem ungenannten Gott, der nur bezeichnet wird mit dem an alttestamentliche liturgische Formeln anklingenden „dessen Name gepriesen ist" und zuweilen zugleich mit den Prädikaten „gütig" und „barmherzig". Offenbar hatte dieser Gott einen Namen, den man nur unter bestimmten Umständen nicht nennen wollte. Er wird als ein nach jener Formel offenbar besonders geehrter Gott identisch sein entweder mit dem in anderen Inschriften als „Himmelsbaal" oder vielleicht eher mit dem als *bēl* bezeichneten Gott[1]. Es ist sehr wohl möglich, daß es sich in diesem Falle bei der Übereinstimmung eines jüdischen und eines palmyrenischen Brauches um selbständige Analogiebildungen handelt[2]. Sollte eine Abhängigkeit anzunehmen sein, so könnte sie, da, wie wir sehen werden, der jüdische Brauch weit älter ist als alle palmyrenischen Nachrichten, nur auf palmyrenischer Seite gesucht werden.

Das Motiv, in einzelnen Fällen oder auch in der Regel den Namen zu vermeiden, wird auf beiden Seiten gewesen sein die Empfindung ehrfürchtiger Scheu vor dem Namen als einem unnahbaren, die auf israelitischem Boden schon angedeutet wird Dt 28 58: „zu fürchten diesen geehrten und furchtbaren Namen, Jahwe, deinen Gott". Daneben wird sich geltend gemacht haben der Gedanke,

[1] S. dazu Artikel „Sonne" PRE ³, Bd. XVIII, 1906, S. 507, 12 ff.

[2] Andere Parallelen zu dem Nichtaussprechen eines Gottesnamens aus dem Gebiet des Paganismus bei Wünsch, Antike Fluchtafeln (Kleine Texte hrsgg. von Lietzmann) ² 1912, S. 23 f. zu Z. 19.

daß im Grunde kein Name das Wesen dieses Gottes erschöpfend zum Ausdruck bringen könne. Bei den Juden jedenfalls ist es nicht allein und vielleicht nicht zunächst das Gefühl eines Bangens dem Jahwenamen gegenüber gewesen, was verschiedene Autoren schon in den Ausgängen der alttestamentlichen Literatur veranlaßt hat, ihn nach Möglichkeit in der Schrift zu vermeiden. Ebenso sehr und vielleicht schon früher wird dabei beteiligt gewesen sein — worauf BOUSSET[1] hingewiesen hat — das auf dem Wachsen eines universalistischen Gottesbegriffs beruhende Bestreben, allgemeine Gottesbenennungen anzuwenden an Stelle des Eigennamens *jhwh*, bei dem zunächst in partikularistischem Sinn an den speziellen Gott Israels gedacht wurde. Im späteren Judentum aber, jedenfalls seit der Zeit der Mischna, hat offenbar die Furcht vor einer strafbaren Versündigung zum Vermeiden nicht des Schreibens, sondern der Aussprache des Tetragramms getrieben. Dabei mag damals besonders bestimmend gewesen sein die Befürchtung der Entweihung durch die Aussprache vor Nichtjuden, wie das aus einer Andeutung des Josephus (Ant. II, 12, 4; ed. Niese I § 276) hervorzugehen scheint[2].

In unserem Zusammenhang ist nur von Interesse, daß — aus welchem Grunde es denn sei — der Gedanke aufkam, den Namen *jhwh* zunächst möglichst selten anzuwenden. Vermeidung seines Gebrauchs läßt sich zuerst beobachten in der Form, daß in der Literatur

---

[1] Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter [2], 1906, S. 352 f.; [3] 1926, S. 307 f.

[2] Solche Befürchtung ist aber gewiß nicht, wie B. JACOB (Im Namen Gottes, 1903, S. 173) annimmt, der Ausgangspunkt für die Vermeidung des Jahwenamens gewesen; denn diese macht sich, wie wir sahen, schon in der ausgehenden alttestamentlichen Literatur geltend, die doch nicht für Nichtjuden bestimmt war. Die Frage nach der Veranlassung der Ängstlichkeit in Aussprache des Namens *jhwh* hat bei DALMAN, Adonaj [I Teil, S. 3, 2], S. 43 ff. eine eingehende Behandlung erfahren. Ein neues Motiv macht derselbe, Worte Jesu, I 1898, S. 160 geltend: „ . . . vom Tetragramm ist nachweisbar, daß es — wahrscheinlich infolge des Einflusses ägyptischer religiöser Sitte — tatsächlich aus dem gewöhnlichen Gebrauche des Volkes verschwunden war", nämlich zur Zeit der Mischna. Ich vermute, daß dabei gedacht ist an das ebenda S. 184 f. Berichtete, wo zu der jüdischen „Scheu, den göttlichen Namen zu nennen", als Parallele angeführt wird, daß in Ägypten (nach Angaben ERMANS), „um den Titel, geschweige den Namen, des Königs nicht aussprechen zu müssen, die Redeweisen ‚man hat befohlen', ‚man befand sich' statt ‚der König hat befohlen, befand sich' " beliebt gewesen seien. Ich bin von der berufensten Seite für das Verständnis dieser Redeweise dahin unterrichtet, daß sich eine analoge Scheu, den Gottesnamen auszusprechen, bei den Ägyptern nicht nachweisen läßt. Von einer ägyptischen Herkunft jener Ängstlichkeit, den Namen Jahwe auszusprechen, wird danach abzusehen sein.

der Name mit offenbarer Absichtlichkeit umgangen wird. Deutliche Ansätze dazu liegen im vormasoretischen Texte vor, zum Teil schon im ursprünglichen Texte der Autoren.

Schwerlich allerdings gehört hierher das Verfahren der sogenannten elohistischen Quellenschrift des Hexateuchs. Es ist nicht einmal sicher, ob sie das *ĕlohīm* auch nach der Offenbarung des Namens *jhwh* an Mose überall beibehielt. Tat sie es, so wollte sie wohl damit aus einer individuellen Auffassungsweise des Verfassers heraus, der doch die Offenbarung des Namens *jhwh* berichtet, die Identität des mosaischen Gottes mit dem Elohim der Väter betonen. Wohl aber ist eine irgendwie tendenziöse Umgehung des Gebrauchs des Jahwenamens zu erkennen in Psalmenrezensionen, nämlich den Sammlungen sogenannter Elohimpsalmen, wo ursprüngliches *jhwh* ganz oder doch teilweise durch *ĕlohīm* ersetzt ist, ansatzweise auch in der Chronik, die *ĕlohīm* und *hā-ĕlohīm* vor *jhwh* bevorzugt, und konsequenter in Kohelet, wo der Name *jhwh* mit offenbarer Geflissentlichkeit überhaupt nicht gebraucht wird.

Die Vermeidung des Namens in bestimmten Psalmen ist wahrscheinlich älter als ihre Übersetzung in Septuaginta, deren Gottesnamen in diesem Punkte, allerdings nicht immer und in den verschiedenen Lesarten in unterschiedlicher Weise, aber doch im allgemeinen, in Wiedergabe von *ĕlohīm* durch θεός und von *jhwh* durch κύριος mit denen des masoretischen Textes übereinstimmen (I Teil, S. 241). Der griechische Psalter in dem uns vorliegenden Umfang gehört nun freilich zu den jüngeren Bestandtteilen der Septuaginta, da auch die spätesten Psalmen aus der makkabäischen Zeit darin aufgenommen sind. Sie können nachträglich eingeschaltet sein; aber in größerer Zahl sind Einschiebungen neuer Psalmen in den ältesten griechischen Text nicht anzunehmen, da dann die Folge der Psalmen in Septuaginta kaum in dem Maße, wie es der Fall ist, mit der im masoretischen Text übereinstimmen würde. Es darf also angenommen werden, daß die Gottesnamen des griechischen Psalters, soweit sie sich aus den verschiedenen Lesarten als vom Übersetzer geschrieben erkennen oder doch vermuten lassen, zumeist der Psalmenübersetzung in ihrem ursprünglichen Umfang angehören. Für diese ist wahrscheinlich, daß sie den ältesten Übersetzungen, an deren Sprachgebrauch hinsichtlich der Gottesnamen sie sich im wesentlichen anschließt (I Teil, S. 456), auch zeitlich nahesteht, denen des Penta-

teuchs und denen der Nebi'im, die, wie mit einzelnen Ausnahmen angenommen werden darf, zunächst auf die des Pentateuchs folgten (I Teil, S. 449). Der ursprüngliche griechische Psalter ist demnach von der Mitte des dritten Jahrhunderts wohl nicht allzuweit abzurücken. Schon damals scheint es also nach dem in der Regel ein *ĕlohīm* wiedergebenden θεός Sammlungen von Elohimpsalmen gegeben zu haben. Das ist wohl der erste Anfang, der sich beobachten läßt für eine auf irgendwelcher Abwägung des Wertes des Tetragramms beruhenden Vermeidung des geschriebenen Namens.

Etwas anders liegt in der griechischen Chronik, die wahrscheinlich sehr später Zeit angehört (I Teil, S. 404), das Verhältnis der Gottesnamen zu denen der hebräischen Vorlage (I Teil, S. 401). Schon diese hat offenbar eine Neigung gehabt, den Namen *jhwh* zu umgehen und dafür *ĕlohīm* oder *hā-ĕlohīm* anzuwenden. Eine Ausmerzung von *jhwh* im hebräischen Texte ist dann nach Entstehung der Vorlage der griechischen Übersetzung in weiterem Umfang durchgeführt worden.

Von besonderer Art ist das Verfahren in dem sehr späten Buche Kohelet, wo der ausschließliche Gebrauch von *ĕlohīm* zweifellos vom Autor herrührt. Er wählte in seinem Bestreben, allgemein-gültige Reflexionen zum Ausdruck zu bringen, diesen Gottesnamen offenbar als den nicht spezifisch israelitischen. Im Buch Ester ist Nennung Gottes überhaupt vermieden. Statt ihrer wird einmal (4 14) geredet von einem „anderen Orte". Analog ist im I Makkabäerbuche die konsequente Ersetzung einer direkten Erwähnung Gottes durch den Ausdruck „der Himmel" (3 18 f. 50. 60 usw.). In beiden Büchern ist es wohl superstitiöse Scheu vor jeder direkten Erwähnung Gottes, die ihre Ausdrucksweise bestimmt hat.

Neben jenen Ansätzen zu einer Ausschaltung speziell des Jahwenamens ist andererseits zu beachten, daß das in Daniel c. 9 eingelegte Gebet, das wahrscheinlich jünger ist als das übrige im Jahre 164 v. Chr. ausgegebene Buch, den Namen *jhwh* gebraucht, während die anderen Partien des Buches, mit einer erklärlichen Ausnahme 9 2, in offenbarer Absichtlichkeit andere Gottesnamen, *hā-ĕlohīm* oder *ĕlāhā'* und אלהא, anwenden (I Teil, S. 296 f.). Noch in sehr später Zeit wurde es also als erlaubt angesehen, für den Gebrauch in der Gebetssprache den Namen *jhwh* zu schreiben und dann doch wahrscheinlich im Gebet auch auszusprechen; denn es hätte in diesem

Falle — in späterer Zeit lag es anders[1] — keinen begreiflichen Sinn, *jhwh* zu schreiben mit der Intention, daß etwas anderes dafür gesprochen werde. Die Anschauungen über das Statthaftsein des Schreibens und damit gewiß zugleich des Aussprechens des Jahwenamens müssen eben lange Zeiten hindurch bei den verschiedenen Autoren verschieden gewesen sein.

Für das Verhalten dem Aussprechen des Namens *jhwh* gegenüber ist nichts Bestimmtes zu entnehmen daraus, daß der Verfasser des Kohelet nur *ĕlohīm* gebraucht, Ester und I Makkabäer einen eigentlichen Gottesnamen ganz vermeiden, da dies Verfahren auf einer allgemeinen — wenn man es so nennen darf — „theologischen" Anschauungsweise der Autoren zu beruhen scheint. Wenn aber Psalmensammler und der Chronist *jhwh* zwar gebrauchen, es aber möglichst selten tun, und wenn Abschreiber der Chronik die Vermeidung gesteigert, aber nicht konsequent durchgeführt haben, so zeigt dies, daß es einen bestimmten Ersatz wie *ădonāj* für die Aussprache nicht gab; denn es hätte keinen Sinn, die Schreibung *jhwh* möglichst zu vermeiden, wenn durch die Sitte, es anders auszusprechen, als es geschrieben wurde, einer zu häufigen Anwendung des heiligen Namens vorgebeugt war.

Auch Buch Daniel gehört vielleicht hierher. In dem Grundtext ist das vereinzelte *ădonāj* schwerlich ursprünglich (S. 67), das einmalige *jhwh* 9 2 (wenn es nicht zu entfernen sein sollte) eine Art Zitat aus Jeremia. Unter seinen verschiedenen Gottesnamen verwendet der Autor עליא „der Höchste" gewissermaßen als Ersatz für *jhwh*.

[1] Wenn in den Targumen und von da ab weiterhin noch immer das Tetragramm geschrieben wird, ohne daß man daran dachte oder überhaupt noch in der Lage war, es auszusprechen, so ist das etwas anderes. Für diese späten Autoren stand fest, daß die Schreibung *jhwh* die Aussprache *ădonāj* bedingt. Dasselbe ist aber für die Älteren nicht anzunehmen, wenn wir berechtigt sind, daran zu zweifeln, daß sie diese oder eine andere feststehende Aussprache kannten, von der wir eben für die Zeit vor dem zweiten oder ersten Jahrhundert n. Chr. nichts wissen. Was übrigens die Schreibung einer Abkürzung von יהוה sowohl für *jhwh* als für *ădonāj* des hebräischen Textes in dem uns vorliegenden Targum-Text (S. 104) betrifft, so läßt sich nur sagen, daß diese Schreibweise so alt ist wie die ältesten erhaltenen Handschriften (vgl. S. 107, 1). Es wäre denkbar, daß im ursprünglichen Texte statt des Tetragramms und ebenso für geschriebenes *ădonāj* des hebräischen Textes geschrieben stand, so wie man sprach, אדני, und daß erst Redaktoren oder Abschreiber, die dieses *ădonāj* überall als eine Umschreibung für *jhwh* ansahen, nach der einer späteren Zeit gewohnten Schreibung einer Abkürzung von יהוה eine solche in den Text gesetzt haben.

Bis über die Abfassungszeit der Chronik hinaus und anscheinend bis in die Entstehungszeit des Buches Daniel hinein hat also der Brauch, für *jhwh* zu sprechen *ădonāj*, mindestens als allgemeine Sitte nicht bestanden [1].

II. Beschränkung der Aussprache des Tetragramms und Ersatz durch *ădonāj*

Neben dem seit verhältnismäßig früher Zeit in Büchern des Alten Testaments deutlich hervortretenden Bestreben, in Schrift den Namen *jhwh* zu vermeiden, sind zu beobachten Zeugnisse für das Unterlassen der Aussprache des Namens. Eben durch das Bestreben, ihn im Sprechen zu vermeiden, wird das der Unterlassung des Schreibens veranlaßt sein. Da dieses sich nur in einzelnen Schriften und auch in diesen nicht konsequent geltend macht, ist anzunehmen, daß sich die Anschauung darüber stufenweise entwickelt hat. Der Glaube, daß es unstatthaft sei, den Namen *jhwh* öffentlich und unberufen auszusprechen, kann schon lange bestanden haben, als man sich doch noch nicht scheute, den eigentlichen Wortlaut in engerem, etwa auf Glaubensgenossen beschränktem, Kreise anzuwenden. Es wäre deshalb unrichtig, nach einem bestimmten Zeitpunkt zu fragen oder auch nach einer Tradition über einen bestimmten Zeitpunkt, wo eine Außergebrauchsetzung des Namens *jhwh* begonnen hätte. Von einem Ersatzwort, das an die Stelle von *jhwh* zu treten hätte, ist zunächst überhaupt nichts zu bemerken.

Eine Aussage über Verbotensein der Aussprache findet verbreitete Auffassung schon in einer Stelle des griechischen Pentateuchs, wie mir scheint, sicher mit Unrecht. Le 24 16 lautet allerdings bei dem Übersetzer: ὀνομάζων δὲ τὸ ὄνομα κυρίου θανάτῳ θανατούσθω (bw

[1] Ein ganz anderes Bild vom Aufhören der Aussprache des *jhwh* und frühzeitigem Ersatz durch *ădonāj* glaubt B. Jacob (Im Namen Gottes, 1903, Exkurs S. 164 ff.: „Die Abschaffung des Namens Jhvh", S. 166 f.) zu gewinnen. Er versucht, ausgehend von der oben S. 62, 1 angeführten, wie mir scheint, in der Luft schwebenden Annahme, daß der Chronist geschriebenes *ădonāj* deshalb nicht gebrauche, weil er *jhwh* mit *ădonāj* ausgesprochen habe, den Nachweis zu erbringen, daß „Vermeidung" des geschriebenen *ădonāj* auch in älterer alttestamentlicher Literatur die Aussprache des *jhwh* mit *ădonāj* zur Voraussetzung habe, und will auf diesem Wege zu dem Resultat gelangen, daß die Aussprache *ădonāj* aufgekommen sei in den „späteren Jahrzehnten des babylonischen Exils nach Ezechiel". Dies Ergebnis fällt mit der ihm zur Basis dienenden unmöglichen Annahme für die Aussprache des *jhwh* beim Chronisten. Ich glaube auf eine Widerlegung der weitläufigen Entwicklung verzichten zu dürfen.

Luc τελευτατω), indem irrtümlich mit ὀνομάζων wiedergegeben wird *nokēb*, das an dieser Stelle nichts anderes bedeuten kann als „wer verflucht". Was der Übersetzer sagen will, läßt sich nur aus dem Zusammenhang verstehen. Unmittelbar vorhergegangen ist v. 15 die Bestimmung: Ἄνθρωπος ὃς ἐὰν καταράσηται θεόν, ἁμαρτίαν λήμψεται. Hier handelt es sich deutlich um die Verfluchung eher der Gottheit als irgendeines bestimmten Gottes (vgl. I Teil, S. 55), selbstverständlich unter Nennung irgendeines Gottesnamens. Ihr wird gegenübergestellt die Nennung des Namens des κύριος, d. h. des Namens *jhwh*. Nach dem Vorgang DALMANS [1] ist hier zweifellos eine nähere Bestimmung zu ὀνομάζων aus v. 15 als selbstverständlich in Gedanken zu ergänzen, so daß die Meinung von v. 16 ist: „wer Gott verflucht, indem er den Namen des κύριος nennt". Freilich führt der griechische Text in v. 16 mit δέ einen zweiten gegensätzlichen Fall ein wie ebenso das waw des Originals. Aber der Gegensatz ist in Septuaginta nicht, wie nach dem Vorgang Philos (De vit. Mos. III, 25; ed. Mang. II, S. 166, 1 ff.; Cohn-Wendl. IV § 203) SCHRADER [2], DILLMANN [3], BOUSSET [4], BERTHOLET [5] u. a. [6] angenommen haben, Verfluchung und bloße Nennung des Namens, sondern Verfluchung Gottes unter irgendeinem Namen und Verfluchung unter Nennung des Namens des κύριος [7]. Nur so kommt zu seinem Rechte der Gegensatz, der in dem artikellosen θεός — womit allgemein die Gottheit bezeichnet wird (I Teil, S. 55) — und dem speziellen τὸ ὄνομα κυρίου liegt. Der Sinn des griechischen Textes ist dann nicht wesentlich verschieden von dem des hebräischen, in welchem der unehrerbietigen Nennung „seines Gottes" die Verfluchung des Namens Jahwes gegenübergestellt wird.

Abgesehen von der Exegese der beiden Verse würde die Ver-

---

[1] Adonaj [I Teil, S. 3, 2], S. 43 ff.

[2] Artikel „Jahve" in SCHENKELS Bibel-Lexikon, Bd. III, 1871, S. 169.

[3] Die Bücher Exodus und Leviticus, 1880, S. 600 f.; „Die Juden verstanden . . . נָקַב vom bloßen Nennen . . . des Namens *Jahve* und gründeten darauf (V. 16) ihr bekanntes Verbot. So LXX usw."

[4] Religion des Judentums, [2] 1906, S. 354; [3] 1926, S. 308.

[5] In STADES Biblischer Theologie des Alten Testaments, Bd. II, 1911, S. 371.

[6] Vgl. auch EDUARD MEYER, Ursprung und Anfänge des Christentums, Bd. II, 1921, S. 20, 3.

[7] Ob KUENEN, De godsdienst van Israel, Bd. II, Haarlem 1875, S. 185, 2 bei der Bemerkung, daß Le 24 16 später aufgefaßt worden sei als ein Verbot, den Namen *jhwh* auszusprechen, an LXX denkt, ist nicht ersichtlich. Wahrscheinlicht liegt aber mindestens zugleich ein Mißverständnis zugrunde, das sogleich S. 176 zu berichtigen ist.

hängung der Todesstrafe für das bloße Aussprechen des Namens aus dem Zusammenhang herausfallen, da die betreffende Bestimmung in einer Erzählung steht, worin die Todesstrafe vollzogen wird an einem Menschen, der den Namen Jahwes nicht nur genannt, sondern verflucht hat (v. 11 κατηράσατο). Jedenfalls würde eine Festsetzung der Todesstrafe für das Aussprechen des Namens *jhwh* in dieser Septuaginta-Stelle nicht dem noch über die Zeit der Pentateuch-Übersetzung hinaus in Israel bestehenden Brauche entsprechen [1]. Wir hätten es hier mit einem für die Gesamtanschauung nicht in Betracht kommenden gedankenlosen Einfall eines einzelnen Übersetzers zu tun; eine bestimmte Strafe, geschweige denn die Todesstrafe, ist niemals über das Aussprechen des Tetragramms verhängt worden. Wie immer aber man urteilen möge, jedenfalls ist in dem griechischen Texte Le 24 16 von einem Ersatz des *jhwh* durch *ădonāj* nicht die Rede.

Einer ersten bestimmt datierbaren Aussage darüber, daß das Aussprechen des heiligen Namens Beschränkungen unterlag, begegnen wir bei Philo. Er selbst ist sich allerdings dem Anschein nach nicht bewußt gewesen, daß es der Name *jhwh* war, welchem eine ihm bekannte und gewiß schon längst bestehende Scheu vor dem Aussprechen eines von ihm nicht angegebenen Gottesnamens gilt; aber er weiß etwas von einem für ihn geheimnisvollen Namen, auf den sie sich bezieht. Er glaubt sie zu beobachten auf einem bestimmten Gebiet, wo sie freilich in Wirklichkeit in der von ihm berichteten Form nicht zur Geltung kam.

Seine einzelnen Angaben sind nur schwer untereinander in Vereinbarung zu bringen, und der Versuch, sich verständlich zu machen, was er damit sagen will, ist nicht leicht. Das beruht darauf, daß er mit den griechischen Ausdrücken κύριος und τέτταρα γράμματα [2] operiert, anscheinend ohne darüber im klaren zu sein, in welchem Verhältnis beide zueinander und zu hebräischen Namen oder einem

[1] S. Dalmans (Adonaj [I Teil, S. 3, 2], S. 46 ff.) eingehende Darstellung, daß im jüdischen Rechte die Todesstrafe nur bestand für den, der den heiligen Namen in einer Verwünschung nannte, und daß bei den Rabbinen seit dem zweiten Jahrhundert n. Chr. das Aussprechen des Namens nicht mit einer gerichtlichen Strafe belegt, sondern mit dem Ausschluß von dem zukünftigen Äon bedroht wurde.

[2] Der Ausdruck τέτταρα γράμματα De vit. Mos. III, 14 ed. Mang. II, S. 155, 9; Cohn-Wendl. IV § 132; vgl. ebenda III, 11 ed. Mang. II, S. 152, 12; Cohn-Wendl. IV 114.

hebräischen Namen stehen. Was sein κύριος betrifft, so kann darüber kein Zweifel bestehen, daß er es entlehnt hat aus der von ihm ständig gebrauchten Septuaginta. Das ist an und für sich deutlich, ganz abgesehen von unserem Versuch (S. 12 f.), aus dem Sprachgebrauch der Septuaginta seine Ursprünglichkeit im Septuaginta-Texte nachzuweisen. Ob aber Philo bekannt war, daß das κύριος der Septuaginta dem Tetragramm entspricht, läßt sich fragen [1]. Da er von τέτταρα γράμματα als einem Gottesnamen weiß, was er nicht aus Septuaginta erfahren haben kann, hatte er immerhin eine gewisse Vorstellung von einem hebräisch geschriebenen Gottesnamen als einem vierbuchstabigen. Ob er mehr davon wußte, läßt sich nicht bestimmt ersehen [2]. Von den τέτταρα γράμματα redet er De vita Mosis III, 14 (ed. Mang. II, S. 155, 8 ff.; Cohn-Wendl. IV § 132) als auf dem Diadem des Hohenpriesters eingravierten und sagt von ihnen, daß durch sie der Name des ὁ ὤν angedeutet werde (μηνύεσθαι [3]). Davon aber scheint er keine Vorstellung zu haben, daß das Tetragramm eben das ist, was er auf Grund von Ex 3 14 LXX mit ὁ ὤν wiedergibt; denn diese Bezeichnung ist nach ihm kein Name, sondern vielmehr die Ablehnung eines Namens für Gott, der keinen hat und nach Philo keinen haben kann [4]. Von dem πέταλον χρυσοῦν des Hohenpriesters sagt er De vita Mosis III, 11 (ed. Mang. II, S. 152, 11 ff.; Cohn-Wendl. IV § 114): τέτταρας ἔχον γλυφὰς ὀνόματος, ὃ μόνοις τοῖς ὦτα καὶ γλῶτταν σοφίᾳ κεκαθαρμένοις θέμις ἀκούειν καὶ λέγειν ἐν ἁγίοις, ἄλλῳ δ' οὐδενὶ τὸ παράπαν οὐδαμοῦ [5]. Man beachte, daß nach der zuerst angeführten Stelle die vier γράμματα nicht der Name sind, sondern ihn nur andeuten, daß also die Beschränkung im Gebrauch des Namens, wovon in der zweiten Stelle die Rede ist, sich mindestens

[1] Siegfried (Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments, 1875, S. 142 f.) stellt es geradezu in Abrede und folgert wesentlich nur daraus, daß Philo den Grundtext überhaupt nicht benutzt habe.

[2] Mit größerer Sicherheit nimmt Dalman, Adonaj [I Teil, S. 3, 2], S. 59 an, Philo könne nicht unbekannt gewesen sein, daß LXX das Tetragramm „an den Stellen, wo der hebräische Text es hat, mit κύριος übersetzen".

[3] ὑπεράνω δὲ τὸ χρυσοῦν ἐστὶ πέταλον, ᾧ τῶν τεττάρων αἱ γλυφαὶ γραμμάτων ἐνεσφραγίσθησαν, ἐξ ὧν ὄνομα τοῦ ὄντος φασὶ μηνύεσθαι.

[4] De vit. Mos. I, 14 ed. Mang. II, S. 92, 46 f.; Cohn-Wendl. IV § 75: ὡς οὐδὲν ὄνομα τὸ παράπαν ἐπ' ἐμοῦ κυριολογεῖται, ᾧ μόνῳ πρόσεστι τὸ εἶναι.

[5] Vgl. De vit. Mos. III, 25 ed. Mang. II, S. 165, 3 ff.; Cohn-Wendl. IV § 196: ὃν οὐ δ' ὑπὸ πάντων ἀλλὰ μόνων τῶν ἀρίστων εὐλογεῖσθαι θέμις, ὅσοι τὰς τελείας καθάρσεις ἐδέξαντο.

nicht deutlich bezieht auf das Tetragramm, sondern wohl auf einen anderen Namen, den Philo nicht angibt und nicht kennt. Es ist danach wenigstens nicht ausgeschlossen, daß das, was nur jene Auserlesenen ἐν ἁγίοις aussprechen dürfen, nach Philos Meinung etwas anderes ist als das Tetragramm. Bei dem Aussprechen ἐν ἁγίοις denkt er nach dem, was wir wissen aus sogleich zu erwähnender mischnischer Tradition, offenbar an den priesterlichen Dienst im Tempel. Es darf aber dabei nicht übersehen werden, daß er die Statthaftigkeit der Aussprache des geheimen Namens in einer Weise begrenzt, die im Tempeldienst unausführbar war; denn wenn die Priester, wie wir aus der Mischna erfahren, beim Segen oder der Hohepriester beim Sündenbekenntnis den Namen aussprachen, so mußte ihn das Volk hören, während er nach Philo von anderen als den Geweihten auch nicht gehört werden durfte. Seine Mitteilungen gehen also jedenfalls über das wirklich Bestehende hinaus. Er berichtet überhaupt, wie sich aus dem φασὶ μηνύεσθαι (De vit. Mos. III, 14) ergibt, nur nach einer dunklen Kunde.

In ganz anderem Zusammenhang redet Philo De vita Mosis III, 25 (ed. Mang. II, S. 166, 1 ff.; Cohn-Wendl. IV § 203) von einem mit Todesstrafe drohenden Verbot der Aussprache des ὄνομα κυρίου. Er meint das Verbot Le 24 16 in der Fassung der Septuaginta und nach einer irrenden Auslegung ihres Textes (vgl. oben S. 174 ff.). Namentlich mit dem aus Septuaginta (v. 15) übernommenen θεόν (so LXX B usw.) in Philos ὃς ἂν καταράσηται θεόν statt des masoretischen und zweifellos ursprünglichen *ĕlohâw* scheint er zu zeigen, daß ihm außer dem Wortlaut in Septuaginta von gesetzlichen Bestimmungen, die speziell den Namen *jhwh* betrafen, nichts bekannt war. Auf eine zu seiner Zeit bestehende Praxis kann deshalb aus seiner Angabe nicht geschlossen werden. Bei τὸ ὄνομα κυρίου muß er hier doch wohl denken an jenen geheim gehaltenen Namen, der durch das Tetragramm auf dem Diadem des Hohenpriesters „angedeutet" worden sein soll.

Von dem Namen κύριος selbst oder seinem hebräischen Äquivalent kann er hier kaum reden; denn in der Schrift Quis rerum divinarum heres c. 35 (ed. Mang. I, S. 497, 1 ff.; Cohn-Wendl. III § 170) nennt er als einen θεσμός in betreff des ὄνομα κυρίου nicht, daß er überhaupt nicht ausgesprochen werden, sondern daß er nicht ἐπὶ ματαίῳ (vgl. Ex 20 7; Dt 5 11) gebraucht werden dürfe (διείρηται γὰρ αὐτὸ μὴ λαμβάνειν ἐπὶ ματαίῳ). Dazu kommt eine bedeutsame Aus-

führung in De mutatione nominum c. 2 (ed. Mang. I, S. 580, 3ff.; Cohn-Wendl. III § 11f.), wonach Gott, der keinen Namen habe, den Menschen, die das Bedürfnis empfinden, ihn zu nennen, den Namen κύριος gegeben hat, was doch bedeuten muß, daß sie ihn aussprechen nicht nur dürfen, sondern auch sollen[1]. Damit ist weiter zu vergleichen die Fortsetzung der schon angeführten Stelle De vita Mosis III, 14, wo Philo von den τέτταρα γράμματα, die den Namen des ὁ ὤν andeuten, sagt: ὡς οὐχ οἷόν τε ὂν ἄνευ κατακλήσεως θεοῦ συστῆναί τι τῶν ὄντων. Also das Tetragramm ist diese notwendige κατάκλησις, demnach — so muß man doch wohl annehmen — identisch mit dem von Gott den Menschen gegebenen Namen κύριος[2].

Philo kann nicht — wie sich auf den ersten Blick vermuten ließe — bei den τέτταρα γράμματα, die den Menschen gegeben sind, um Gott nennen zu können, an *ădonāj* als Aussprache für *jhwh* gedacht und diese Aussprache mit seinem κύριος wiedergegeben haben. Er meint offenbar einen Namen, der nach alttestamentlichen Aussagen von Gott mitgeteilt ist, also wirklich im Alten Testament steht, und zwar geschrieben mit den vier Buchstaben, worunter er nichts anderes verstehen konnte als den Namen *jhwh* selbst, wenn er von diesem überhaupt etwas wußte.

Daß dies der Fall war, ist nicht deutlich ersichtlich, noch weniger wahrscheinlich, daß er irgendeine Aussprache des Tetragramms kannte, da er immer nur das griechische κύριος dafür setzt. Dieses gilt ihm nicht als die Übersetzung eines *ădonāj* als der Ersatzaussprache des Tetragramms, sondern als direkter Ausdruck für das Tetragramm selbst. Den Namen κύριος, d. h. eben das Tetragramm, wie es in den hebräischen heiligen Büchern steht, nicht einen Ersatz desselben hat Gott den Menschen zum Aussprechen seines Namens gegeben. Demnach hat Philo bei dem Namen, der nur ἐπὶ ματαίῳ nicht gebraucht werden darf, gewiß nicht an die Aussprache *ădonāj* im Unterschied von einer eigentlichen Aussprache des Tetragramms gedacht. Das ist auch, soviel ich sehe, noch niemals angenommen worden. Da Philo sich in deutlichen Aussagen beschränkt

[1] Die Stelle lautet: τοῦ δὲ μὴ παντάπασιν ἀμοιρῆσαι τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος προσρήσεως τοῦ ἀρίστου, δίδωσι καταχρῆσθαι ὡς ἂν ὁ ὢν ὀνόματι τοιούτῳ· „κύριος ὁ θεὸς" κτλ.

[2] Wenn ich SIEGFRIED a. a. O. [S. 177, 1], S. 203 (vgl. S. 214) recht verstehe, so faßt er die Stelle De vit. Mos. III, 14 ebenso auf wie ich.

auf das κύριος, das er in Septuaginta fand, scheint er von dessen Zusammenhang mit dem Hebräischen keine sichere Vorstellung gehabt zu haben. Wollte man ihn beim Worte nehmen — so wie ich die einzelnen Aussagen glaube verstehen zu müssen — und daraus eine Folgerung ziehen für den Gebrauch bei den hebräisch redenden Juden seiner Zeit, so müßte es die sein, daß Philo den Gebrauch des κύριος, d. i. des Tetragramms — wo er nicht ἐπὶ ματαίῳ stattfindet — als erlaubt gekannt[1], daß er ihn als von Gott sanktioniert angesehen habe und sich dabei der Identität dieses Namens mit jenem geheimen, nur von den Geweihten zu sprechenden, Namen nicht bewußt gewesen sei. Aber auch jene Folgerung auf eine zur Zeit Philos bestehende Praxis scheint mir nicht unbedingt statthaft zu sein, da Philo über den Zusammenhang seines κύριος mit dem Hebräischen offenbar nicht deutlich orientiert ist. Es kam mir hier nur an auf eine Rechtfertigung der, wie mir scheint, nicht abzulehnenden Behauptung, daß sich aus Philo Bekanntschaft mit der Aussprache *ădonāj* nicht ersehen läßt.

Das einzig Sichere, was aus ihm entnommen werden kann, ist wohl dies, daß zu seiner Zeit der von ihm als geheimnisvoll geschilderte Name, d. h. in Wirklichkeit das Tetragramm, da es einen anderen dafür in Betracht kommenden Namen nicht gab, im Tempelkult ausschließlich aus Priestermunde in einer feierlichen Weise zur Geltung kam, nach Philo in einer geheimnisvollen Weise. Daran, daß ein derartiger Brauch in eindrucksvoller Form zu seiner Zeit bestand, kann — abgesehen davon, daß wir aus anderen Quellen darüber wissen — schon nach Philos allerdings ungenauen Aussagen nicht gezweifelt werden; denn das von ihm Berichtete ist für seine Anschauung von der Unmöglichkeit eines Namens für Gott sehr unbequem, also sein Zeugnis in diesem Punkte durchaus glaubwürdig.

[1] In der S. 178 besprochenen Stelle De vit. Mos. III, 25 lautet das Verbot ganz allgemein: ὃς δ' ἂν ὀνομάσῃ τὸ ὄνομα κυρίου, θνῃσκέτω. Darauf folgt aber unmittelbar die Formulierung (c. 26; Mang. Z. 19 ff.; Cohn-Wendl. § 206): εἰ δέ τις . . . τολμήσειεν ἀκαίρως αὐτοῦ φθέγξασθαι τοὔνομα, θάνατον ὑπομεινάτω τὴν δίκην. Es liegt nahe, hier ἀκαίρως gleichzusetzen dem ἐπὶ ματαίῳ in Quis rer. div. her. c. 35 und dann auch in De vit. Mos. III, 26 an bedingungsweise erlaubtes Aussprechen des Namens κύριος = *jhwh* zu denken. Aber das läßt sich schwerlich vereinbaren mit der ersten absoluten Formulierung, die eine Abschwächung kaum zuläßt. Deshalb muß doch wohl mit ἀκαίρως gemeint sein jedes Aussprechen nicht des κύριος, d. h. der τέτταρα γράμματα, sondern des geheimnisvollen Namens, der nur ἐν ἁγίοις auszusprechen ist. Jedenfalls läßt hier Philos Darstellung an Deutlichkeit viel zu wünschen übrig.

Durch die Nötigung, sich mit der ihm bekannten Tatsache irgendwie abzufinden, ist er zu seinen dunklen Aussagen über das ἐν ἁγίοις Gesprochene veranlaßt worden. Seine schwer zu kombinierenden Aussagen erklären sich anscheinend daraus, daß ihm nichts anderes bekannt war als aus Septuaginta das κύριος und aus anderer Kunde die τέτταρα γράμματα als in den heiligen Schriften doch zu irgendwelcher Aussprache geschrieben, daß er ferner κύριος und das Tetragramm identifizierte, offenbar ohne daß ihm bekannt gewesen wäre, wie das Tetragramm hebräisch ausgesprochen wurde. Weil er damit für das, was er vom Tempelkult wußte oder zu wissen glaubte, nicht auskam, nahm er noch einen anderen nur ἐν ἁγίοις gesprochenen Namen an, der von den τέτταρα γράμματα verschieden gewesen wäre[1].

Einen Anhaltspunkt für das unhörbare Aussprechen des Namens wird Philo darin gehabt haben, daß — wie wir im jerusalemischen Talmud Joma 3, 7[2] von dem Rabbi Ṭarphon, der zur Zeit der Zerstörung des zweiten Tempels lebte, erfahren — der Name vom Hohenpriester am Versöhnungstage in der letzten Zeit des Tempels nur mit leiser Stimme ausgesprochen wurde.

Aus Josephus, der bemerkt (Ant. II, 12, 4; ed. Niese I § 276), daß es ihm nicht gestattet sei, über den dem Mose verkündeten Namen zu reden (οὗ μοι θεμιτὸν εἰπεῖν), ist nur zu entnehmen das Unerlaubtsein einer Profanation des Namens durch seine Wiedergabe für nichtjüdische Leser. Man beachte, daß sein Ausspruch in die Zeit nach dem Aufhören des Tempelkultus fällt, und daß Josephus Priester war. Zugleich läßt er durchblicken, daß er von der Aussprache des Tetragramms etwas wußte, und zwar von seiner wirklichen Aussprache; denn einen zu ihrer Vermeidung eingeführten neutralen Ersatz hätte er schwerlich geheimzuhalten brauchen. Ob er von einem solchen überhaupt etwas wußte, ist aus seiner Äußerung nicht zu ersehen.

Bestimmte Datierungen für das Aufhören der Aussprache des Tetragramms im Kultus geben rabbinische Nachrichten. Sie zeigen

---

[1] Nach meinen Auslegungen — etwas anders SIEGFRIED [s. S. 177, 1] — gibt es für Philo 1) keinen wirklichen Namen Gottes, 2) einen geheimnisvollen nur ἐν ἁγίοις auszusprechenden, 3) das Tetragramm, das diesen geheimnisvollen Namen andeutet und identisch ist mit κύριος.

[2] Ausgabe bei Daniel Bomberg Venedig S. 42ᵇ unten.

eine zunehmende Zurückdatierung. Nach dem jerusalemischen Talmud (Joma 3, 7 [1]) fand bis in die letzte Zeit des Tempelgottesdienstes zehnmaliges Aussprechen des „Namens" durch den Hohenpriester statt bei den verschiedenen Akten des Versöhnungstages. Der babylonische Talmud aber berichtet, der Gebrauch des Tetragramms bei der Benediktion habe aufgehört seit dem Tode des Hohenpriesters Simon des Gerechten (um 270 v. Chr.) [2] — womit ein früherer Zeitpunkt nicht geradezu für das Aufhören, aber doch für ein Beschränktsein der Aussprache gesetzt wird. In diesen Berichten ist das Aussprechen des heiligen Namens zweifellos gemeint als etwas im Kultus Außerordentliches. Sie besagen aber doch nur, daß eben dieser Gebrauch mit dem Untergang des Tempels oder zum Teil schon früher erlosch. Über den Gebrauch des Namens außerhalb des Tempelkultus besagen sie nichts. Ich kann davon auch in anderen Aussagen für die Zeit vor der Zerstörung des Tempels direkt nichts finden.

Zunächst verstehe ich nicht, wie man einen Hinweis auf frühzeitiges Aufhören überhaupt der Aussprache des heiligen Namens außerhalb des Gebrauchs durch den Hohenpriester hat finden können in der Schilderung, die Jesus Sirach 50 20 entwirft von dem Hohenpriester Simon „mit dem Segen Jahwes auf seinen Lippen und sich berühmend des Namens Jahwes" [3]. Darin liegt doch nur die bei diesem gefeierten Hohenpriester außergewöhnliche Bedeutsamkeit seines Segnens mit dem sakrosankten Namen und die Würde, die seiner Person der Gebrauch dieses Namens verlieh, dagegen nichts davon, daß dieser Name auf den Gebrauch durch den Hohenpriester beschränkt war, oder daß dieser Gebrauch mit Simon aufhörte, wie

---

[1] A. a. O. [S. 181, 2], über der S. 181, 2 angeführten Stelle.

[2] Für die Belege und die Unglaubwürdigkeit ihrer Aussagen verweise ich auf DALMAN, Adonaj [I Teil, S. 3, 2], S. 39 f.

[3] Man könnte bei ובשם ייי התפאר Sir 50 20 vielleicht denken an Herrlicherweisung (vgl. Jes 60 21; 61 3) des Hohenpriesters durch den Jahwenamen auf seinem Diadem, so daß es sich um Aussprechen des Namens gar nicht handeln würde. An etwas Ähnliches scheint Clemens Alexandrinus gedacht zu haben Strom. V, 6, 34 ed. Stählin II, S. 348: τὸ τετράγραμμον ὄνομα τὸ μυστικόν, ὃ περιέκειντο οἷς μόνοις τὸ ἄδυτον βάσιμον ἦν. Vgl. aber התפאר Sir 38 6; 48 4 in der Bedeutung „sich rühmen". Unmöglich kann man aus Sir 50 20 die Voraussetzung entnehmen, daß der Gottesname „außerhalb des Heiligtums nicht mehr gehört werden sollte" (BERTHOLET in STADES Biblischer Theologie des Alten Testaments, Bd. II, 1911, S. 180, 2 nach dem Vorgang von SCHÜRER, Geschichte des jüdischen Volkes, Bd. II [4], 1907, S. 355, 54).

allerdings der babylonische Talmud (S. 182) annimmt. Auch aus jener Angabe Philos, die das Aussprechen ἐν ἁγίοις, d. h. doch wohl: in bestimmten gottesdienstlichen Feiern, als die einzige Form der Aussprache ansieht, ist für das Nichtaussprechen des Tetragramms außerhalb dieser Feiern nichts Bestimmtes zu entnehmen, da Philo, wenn ich ihn richtig verstanden habe, den in jenen gottesdienstlichen Handlungen ausgesprochenen Namen von dem Tetragramm unterscheidet. Abgesehen von diesem geheimnisvollen Namen findet sich über die Behandlung des Namens *jhwh* außerhalb des Tempels bei ihm nichts als — wenn wir seine Aussage über das ὄνομα κυρίου nicht unrichtig auf den Namen *jhwh* bezogen haben (S. 178) — die Angabe der einigermaßen selbstverständlichen Forderung, daß er nicht ἐπὶ ματαίῳ gebraucht werde. Darüber hinaus hat Philo von der Art, wie der Name bei der Schriftlektion in den Synagogen und in der außergottesdienstlichen Sprache der nichtalexandrinischen Juden behandelt wurde, kaum etwas gewußt. Wir werden aber doch auf indirekte Bezeugung darüber bei Philo noch zurückkommen müssen.

Über das Verhalten dem Namen *jhwh* gegenüber außerhalb des Tempelgottesdienstes zur Zeit seines Bestehens erfahren wir, wenn ich recht sehe, nichts aus mischnischen Nachrichten, die von der Aussprache *ădonāj* reden. Die einzigen Stellen, die nach der Beurteilung anderer dafür geltend zu machen sind, die schon oben (S. 125) erwähnten Sota 7, 6 und Tamid 7, 2[1] — es sind die ältesten Aussagen, die deutlich von einem Ersatz des Namens *jhwh* durch die Aussprache *ădonāj* reden — können meines Erachtens nach genauerer Erwägung ihres Inhaltes dafür nicht in Betracht kommen. Hier wird über die Art, den Priestersegen zu sprechen, erklärt: „Im Tempel spricht man (*ōmēr* bzw. *ōmĕrīm*) den Namen (*ha-šēm*), wie er geschrieben wird, und im Lande (*ba-mĕdīnāh*) nach seiner Benennung (בְּכִנּוּיוֹ); mit der „Benennung" als einer unmittelbar bekannten ist zweifellos gemeint das bei den Rabbinen als Ersatz für *jhwh* einzig dauernd anerkannte *ădonāj*. Diese Bestimmung kann aber kaum formuliert worden sein zur Zeit des Bestehens des Tempels, also im ersten Jahrhundert — frühere Zeit kann für eine Bestimmung der Mischna nicht in Betracht kommen. Es ist nicht anzunehmen, daß

[1] So hat die Stellen offenbar aufgefaßt Schürer a. a. O. [S. 182, 3], S. 535, 134.

zur Zeit des Bestehens des Tempelgottesdienstes Priester den Segen außerhalb des Tempels erteilten. Gottesdienst, also doch wohl auch priesterlichen Segen, gab es, solange der Tempel stand, an anderen Orten kaum. Die Synagogen waren neben dem Tempel wohl nichts anderes als Stätten der Schriftverlesung und Schrifterklärung. Schwerlich die Priester, deren Amt sie auf den Kultus am Wohnort Gottes, dem Tempel, anwies, sondern wohl nur die Schriftkundigen hatten, solange der Tempelgottesdienst bestand, dort zu wirken[1]. In der Ausdrucksweise jener Bestimmung sind die Aussagen über „Tempel" und „Land" einander koordiniert statt subordiniert. Jedenfalls kommt es ihr nur darauf an, was im Lande geschehen soll, da es einer Erklärung darüber, wie nach uraltem Brauch im Tempel beim Segen zu sprechen ist oder zu sprechen war, zu keiner Zeit bedurfte. Der Sinn der Aussage ist also in jedem Fall: „Während man im Tempel den Namen spricht, wie er geschrieben wird, spricht man ihn im Lande nach seiner Benennung." Das Partizipium *ōmēr* gilt eigentlich allein dem zweiten Gliede des Satzes und wird auf das erste nur angewandt worden sein, um die Wiederholung von „sprechen" in vergangenheitlicher und präsentischer Aussage zu vermeiden. In der Beziehung auf den ersten Teil der Aussage wird es wie zeitlos gebraucht. Die Bestimmung will für die veränderte Situation nach dem Aufhören des Tempelgottesdienstes in dem neu eingerichteten eigentlichen Gottesdienst der Synagogen die Sitte einführen oder auch sanktionieren, bei der Segensprechung statt des Namens *jhwh* einen anderen zu gebrauchen.

Ebenso wie Sota 7, 6 und Tamid 7, 2 setzt auch eine ebenfalls schon oben (S. 123) angeführte Stelle im Traktat Schebu^{c}ot (4, 13) mit der Erwähnung des Gebrauchs von *ădonāj* im Schwure den Wert des *ădonāj* als eines Eigennamens voraus. Die Zeit der betreffenden Aussage wird kaum festzustellen sein. Sie schließt den Gebrauch von *ădonāj* schon zur Zeit des bestehenden Tempelgottesdienstes nicht aus, besagt aber ebensowenig etwas Positives darüber.

Es erscheint mir, um unsere Beobachtungen zusammenzufassen, als nicht zulässig, aus den rabbinischen Nachrichten über den Ge-

[1] Gegen die von SAMUEL KRAUSS (Synagogale Altertümer, 1922, S. 72 ff.) vertretene Annahme, daß die Synagogen in Verbindung zu setzen seien mit den Jahwetempeln außerhalb Palästinas, und daß einst der Opferdienst den Mittelpunkt in den synagogalen Zusammenkünften bildete, s. DALMAN, Theol. Literaturzeitung 1924, K. 11.

brauch des Tetragramms im Tempelgottesdienst oder aus den positiven Angaben Philos über das Verhalten dem Tetragramm gegenüber zu schließen, wie es DALMAN [1], SCHÜRER [2] und BOUSSET [3] getan haben, auf eine allgemein gültige Forderung der Nichtaussprache des Tetragramms zu Philos Zeit. Noch weniger kann meines Erachtens mit DALMAN aus dem Gebrauch des κύριος bei Philo gefolgert werden, daß spätestens seit seiner Zeit festgestanden habe, „das יהוה der heiligen Schriften sei immer אדני gelesen worden“ [4]. Diese Annahme beruht auf der Voraussetzung, daß das von Philo gebrauchte κύριος eine — vielleicht ist gemeint dem Philo selbst nicht bewußte — Wiedergabe von *ădonāj* sei. Daran, daß Philo seinerseits die Übersetzung des für *jhwh* gesprochenen *ădonāj* mit κύριος aufgebracht habe, ist nicht zu denken und hat auch DALMAN nicht gedacht [5], da Philo sein κύριος offenbar aus Septuaginta entnahm (S. 12). Die Auffassung seines κύριος als einer Übersetzung von *ădonāj* beruht also, wie das von EWALD [6], DILLMANN [7], KITTEL [8] u. a.

[1] Adonaj [I Teil, S. 3, 2], S. 38 ff.; vgl. ebenda S. 42.

[2] A. a. O. [S. 182, 3], S. 355, 54.

[3] Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter [2] 1906, S. 354 f.; [3] 1926, S. 308 f. Vgl. auch HEITMÜLLER, „Im Namen Jesu“, Forschungen zur Religion u. Literatur des Alten u. Neuen Testaments I, 2, 1903, S. 151.

[4] Adonaj, S. 38. An anderer Stelle (a. a. O., S. 79) findet DALMAN für die Entstehungszeit der Aussprache des Tetragramms mit *ădonāj* bedeutsam, daß „zur Zeit Philos [womit wohl nur gesagt sein soll: bei Philo] keinerlei Bewußtsein eines früheren allgemeinen Gebrauches des Jahvenamens mehr bestand“, und folgert daraus — wie mir scheint, voreilig —, daß „die Vertauschung von יהוה und אדני . . . im zweiten vorchristlichen Jahrhundert schon vollendete Tatsache“ war.

[5] RYSSEL scheint es doch getan zu haben in der Bearbeitung von DILLMANN, Die Bücher Exodus und Leviticus [3], 1897, S. 38: „Die Wiedergabe von יהוה durch κύριος findet sich zuerst in den at. Citaten Philos, sodann überall in LXX; diese substituiren also אֲדֹנָי“. RYSSEL nahm an (a. a. O.), in den Handschriften der LXX habe ursprünglich יהוה in Quadratschrift älteren Charakters gestanden (s. dagegen oben S. 6 ff.). Es bleibt danach unklar, wer mit den „LXX“ gemeint ist, die אֲדֹנָי substituierten, ob die Übersetzer oder Herausgeber, nach dem „sodann“ doch wohl letztere. Bei DILLMANN, Die Bücher Exodus usw. [2], 1880, S. 31 f. steht von der Priorität des κύριος bei Philo vor dem unseres LXX-Textes nichts.

[6] Geschichte des Volkes Israel, Bd IV [3], 1864, S. 255; Die Lehre der Bibel von Gott, Bd. II, 1, 1873, S. 345.

[7] Die Bücher Exodus und Leviticus [2], 1880, S. 31; Handbuch der Alttestamentlichen Theologie, hrsggb. von KITTEL, 1895, S. 222 f.

[8] Über die Notwendigkeit und Möglichkeit einer neuen Ausgabe der hebräischen Bibel [s. oben S. 7, 6], S. 11. In dem Artikel „Jahve“ (PRE [3], Bd. VIII, 1900), S. 531, 56 f. hatte KITTEL es nur als möglich bezeichnet, daß „schon die ursprüngliche LXX יהוה mit κύριος übersetzte, also an seiner Stelle אדני las“.

bestimmt ausgesprochen worden ist, auf der Voraussetzung, daß das schon dem Philo vorliegende κύριος des Septuaginta-Textes Wiedergabe ist eines für *jhwh* gesprochenen *ădonāj*.

Wenn ich recht sehe, so hat überhaupt die Annahme, zu Philos Zeit sei der Gebrauch der Aussprache *ădonāj* für *jhwh* herrschend gewesen, keinen anderen Anhaltspunkt als eben diese Voraussetzung, daß in der Septuaginta zu seiner Zeit[1] für *jhwh* stand κύριος als Übersetzung des gesprochenen *ădonāj*. Aber gerade dies, ob das κύριος der Septuaginta so beurteilt werden darf, ist der für uns zweifelhafte Punkt. Die Frage, wie es damit steht, kann erst weiterhin in einer speziellen Untersuchung (VIII Kap., I u. II) zur Beantwortung gelangen.

Trotz der Skepsis, die meines Erachtens geboten ist allen Auslegungen gegenüber, die in den uns überlieferten Nachrichten eine Inhibierung des Gebrauchs des Tetragramms über die im Tempelkult deutlich bestehende Einschränkung hinaus schon vor dem Aufhören des Tempelkultus bezeugt finden, scheint es mir doch möglich, zu einer Beurteilung des Materials zu gelangen, die eine schon früher auf einem bestimmten Gebiet erfolgte Einführung der Aussprache *ădonāj* zur Voraussetzung hat. Freilich wenn die Angabe der Mischna, daß bei der priesterlichen Benediktion das im Tempel gebrauchte *jhwh* „im Lande", d. h. in den Synagogen, ersetzt wurde durch *ădonāj*, für sich allein stände, könnte nach unserer Auffassung dieser Aussage (S. 183 ff.) die Annahme naheliegend erscheinen, erst nach dem Aufhören des Tempelgottesdienstes sei überhaupt die Aussprache des heiligen Namens inhibiert worden, und erst damals sei sein Ersatz durch *ădonāj* aufgekommen. Vor die Zeit des Aufhörens des Tempelkultus werden wir nicht zurückgeführt durch die uns vorliegenden Zeugnisse für einen Nameu *ădonāj* (VI Kap.). Das älteste sicher datierbare ist das des Celsus aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, und die nicht sicher datierbaren reichen über das erste Jahrhundert n. Chr. schwerlich zurück. Aber eine Einführung der Aussprache *ădonāj* erst mit dem Untergang des Tempels läßt sich kaum vereinbaren mit dem Bilde, das wir uns nach der Andeutung Philos und der bestimmten Aussage des Josephus über eine Scheu vor Aussprache des Tetragramms machen müssen von dem Ver-

[1] Ob ursprünglich, läßt DALMAN, Adonaj [I Teil, S. 3, 2], S. 36 dahingestellt.

fahren hinsichtlich des Gottesnamens in den Synagogen. Philo bezieht allerdings leises, nicht hörbares Aussprechen auf einen ihm unbekannten Namen, den er anscheinend von dem Tetragramm unterscheidet. Aber da es neben diesem einen anderen noch heiligeren Gottesnamen nicht gegeben hat, muß er etwas gehört haben von einer bestehenden Furcht vor dem Aussprechen, die sich nur auf den Namen *jhwh* bezogen haben kann. Sie ist nach Josephus, der die Aussprache seinen Lesern gegenüber für unerlaubt erklärt, zu seiner Zeit fest gegründet gewesen, hat also damals doch wohl schon längere Zeit bestanden. Nun hatte man freilich in der religiösen Sprache des Privatlebens Möglichkeiten genug, um den Namen *jhwh* zu umgehen oder durch einen der vielen dem Hebräer zu Gebot stehenden Gottesnamen zu ersetzen (vgl. S. 126). Aber bei Verlesung des heiligen Textes in den Synagogen und auch außerhalb derselben in Schriftzitaten mußte man entweder den Namen aussprechen oder doch wohl einen bestimmten Ersatz zur Verfügung haben. Das wird um so mehr notwendig erschienen sein, als in den Synagogen nicht immer der verlesene Gottesname vor heidnischen Ohren zu verbergen war. So wird anzunehmen sein, daß bereits zur Zeit Philos die Sitte bestand, bei der Schriftlektion für *jhwh* eine andere Benennung zu sprechen. Daß dies *ădonāj* gewesen sei, wird durch nichts angedeutet. Aber wir wissen von keinem anderen Ersatz für *jhwh*, der jemals in der synagogalen Schriftverlesung gebräuchlich gewesen wäre. Es ist auch nicht denkbar, daß die Aussprache *ădonāj* nach dem Aufhören des Tempelkultus plötzlich aufkam. Sie muß seit lange vorbereitet gewesen sein, wenn sie zur Zeit der Mischna wie etwas schon Bestehendes bestimmt gefordert werden konnte.

Zu der Annahme, daß es sich bei einem zur Zeit Philos üblichen Ersatz für den Namen *jhwh* um den durch *ădonāj* handelt, werden wir weiter veranlaßt, wenn wir mit Recht vermutet haben sollten (S. 61), daß die Aussprache *ădonāj* für die Lesung der heiligen Schriften aufkam, ehe die Chronik in die Sammlung derselben aufgenommen war. Danach müßte die Einführung dieser Aussprache erfolgt sein vor der um das Jahr 90 n. Chr. abgehaltenen Synode von Jabne, durch die die heilige Sammlung in ihrem uns vorliegenden Umfang anerkannt wurde, ohne daß damals — soviel uns von den Verhandlungen bekannt ist — über die Chronik noch debat-

tiert worden wäre. Über das erste Jahrhundert n. Chr. zurückzugehen für das Aufkommen der Aussprache *ădonāj*, werden wir durch diese Beurteilung der Gottesnamen in der Chronik nicht genötigt.

Ebensowenig geben dazu Veranlassung die Angaben über Wiedergabe eines eigennamartigen *ădonāj* bei Aquila und Theodotion, wenn diese Angaben korrekt sein sollten (S. 108 ff.). Sie hätten dann allerdings zur Voraussetzung nicht nur, daß die Aussprache *ădonāj* für *jhwh* üblich geworden war, sondern ferner, daß infolge der Einführung dieser Aussprache aus Abschreiberversehen der eigennamartige Gebrauch von geschriebenem *ădonāj* im alttestamentlichen Text entstanden (S. 58 ff.), und weiter, daß durch Eingreifen redaktioneller Hände zu ursprünglichem einfachen *jhwh* ein *ădonāj* hinzugefügt worden war (S. 72 ff.). Diese Veränderungen des ursprünglichen Textes beanspruchen einen längeren Zeitraum; indessen mag der eines Jahrhunderts dafür ausreichend erscheinen. Wenn aber unsere Bedenken gegen die Korrektheit der uns für Aquila und Theodotion überlieferten Gottesnamen berechtigt sind, so kommen sie für die Entstehungszeit der Aussprache *ădonāj* nicht in Betracht. Dagegen kann die dem Philo bekannte Scheu vor der Aussprache des Tetragramms dazu nötigen, diesen Ersatz schon vor dem Beginn unserer Ära aufgekommen zu denken.

Nicht über den Anfang des ersten Jahrhunderts n. Chr. oder den Ausgang des ersten Jahrhunderts v. Chr. für seine Entstehung zurückzugehen, scheint mir geboten zu werden durch Erwägungen, die noch nicht zum Ausdruck gekommen sind. Die Übersetzungen und anscheinend die meisten anderen uns vorliegenden Zeugnisse für eigennamartiges *ădonāj* besagen deutlich doch nur, wie es zu ihrer Zeit mit der offiziellen Verlesung des Schrifttextes stand. Über das Verhalten der volkstümlichen Sprache dem *ădonāj* der Schriftlektion gegenüber geben die Übersetzungen keine Auskunft, die anderen Zeugnisse keine sichere. Durch die Aussprache in den Synagogen mußte aber allmählich der Laienwelt des Judentums sich aufdrängen eine gewisse Nötigung zu derselben Aussprache auch von ihrer Seite. Später wurde von den Rabbinen direkt die Forderung gestellt (S. 123 ff.).

Der Übergang in die Sprache des Volkes kann aber nur langsam erfolgt sein. Das ergibt sich aus dem Fehlen von Vokalzeichen in der älteren Schrift, wodurch die Fixierung einer anderen Aus-

sprache als der durch die Konsonanten angezeigten ausgeschlossen war. Vor der Fixierung der Vokalaussprache durch Punktation besaß man kein Mittel, um, wie später die Masoreten es taten, einen zu sprechenden Ersatz des geschriebenen *jhwh* zum Ausdruck zu bringen. Für das Bekanntwerden mit einem Ersatz war man zunächst auf das Anhören der Schriftverlesung in den Synagogen beschränkt. Bei der häuslichen Schrittlektüre fand man noch immer nur die Buchstaben יהוה und wird sie nach alter Gewohnheit auszusprechen gedacht haben. Aber die frommen Glieder der Gemeinde werden zunehmend bestrebt gewesen sein, die neue gottesdienstliche Aussprache auch im Privatgebrauch sich anzueignen. Es ist bei dieser Sachlage nicht befremdlich, wenn sich noch längere Zeit nach Bestehen dieser Aussprache in der Schriftverlesung Zeugnisse für Bekanntsein mit dem Wortlaut des Tetragramms in seiner vollen offiziellen oder doch in einer kürzeren volkstümlichen Form vorfinden. Diese Zeugnisse nehmen allmählich ab. Von einem einigermaßen bestimmbaren Zeitpunkt an scheinen sie nicht mehr aus der lebendigen Volkssprache geschöpft zu sein. Damit ist die Aussprache *ădonāj* als durchgedrungen und allgemein anerkannt anzusehen. Es ist das der Erfolg der bestimmten Forderung der Rabbinen. Über ein gewisses Zeitmaß ist für das Ringen zwischen der fortlebenden alten und der geforderten neuen Aussprache nicht hinauszugehen. Aus der Dauer des Nebeneinanders der beiden Aussprachen wird sich die Zeit des Aufkommens der neuen Aussprache einigermaßen ermitteln lassen. Besonders aber wird dies möglich sein aus solchen Zeugnissen, die von einer anderen Aussprache des heiligen Namens als der nach dem Wortlaut des Tetragramms noch nichts zu wissen scheinen oder auch nichts wissen wollen.

Die nächstfolgenden Blätter stellen sich die Aufgabe, diesem Entwicklungsgang nachzugehen und den Versuch zu machen, daraus ungefähr die Anfangszeit der Aussprache *ădonāj* zu bestimmen.

III. Ausgänge des Aussprechens des Tetragramms

Allgemeines

Es fehlt nicht an Anzeichen dafür, daß außerhalb der Lesung des Schrifttextes Aussprechen des Tetragramms teils in seiner offiziellen vollen Form, teils in einer als Ersatz dienenden kürzeren bis mindestens in das zweite Jahrhundert n. Chr. nicht ganz unterbunden

war. Uns kommt es darauf an, den zeitlichen Hergang des Absterbens der Anwendung des eigentlichen Eigennamens Gottes in der Redeweise außerhalb des synagogalen Gottesdienstes zu beobachten, um eine Anschauung zu gewinnen von dem allmählichen Durchdringen der Aussprache *ădonāj* und daraus von ihren vermutlichen Anfängen.

1 Der Gottesname *jhwh* in der nachalttestamentlichen jüdischen Literatur

In den Schriften des alttestamentlichen Kanons haben wir geschriebenes und vermutlich auch zu sprechendes *jhwh* verfolgen können bis in das wahrscheinlich nach 164 v. Chr. entstandene Gebet im Buche Daniel (S. 172). Für Jesus Sirach ist in dem uns erhaltenen hebräischen Texte יי bezeugt 50 20. Es ist dort die Rede von der ברכת יי, dem „Segen Jhwh's" auf den „Lippen" des Hohenpriesters: εὐλογίαν κυρίῳ (S κυριου). Der Verfasser will doch wohl das יי ebenso ausgesprochen wissen, wie der Hohepriester Simon, der Sohn Johanans, d. i. Simon II am Ende des dritten Jahrhunderts, ihn sprach, was nach der Bezeugung über die eigentliche Aussprache des Tetragramms im priesterlichen Segen (S. 182 ff.) eben mit dieser geschehen sein muß.

Aller Wahrscheinlichkeit nach entspricht auch sonst das κύριος der Apokryphen und Pseudepigraphen vielfach dem *jhwh* einer semitischen Vorlage oder beruht doch in griechischen Originaltexten auf dem Vorbild eines ihren Verfassern geläufigen *jhwh*. Nach den Beobachtungen, die wir an dem abnehmenden *jhwh* in den Ausgängen der alttestamentlichen Literatur gemacht haben (S. 173), hatte dies geschriebene *jhwh* gewiß noch in der älteren nichtkanonischen Literatur zur Voraussetzung die Aussprache nach dem Wortlaut. Wir sind aber für das einfache κύριος nicht in der Lage, zu konstatieren, in welchen Fällen jene Übersetzung und diese Aussprache anzunehmen ist[1]. Das κύριος (ὁ) θεός der Apokryphen und Pseudepi-

[1] Die Schreibung *jhwh* ist für die Aussprache nur bedeutsam für eine Zeit, wo es eine anerkannte uneigentliche Aussprache noch nicht gab, aber eben dies dürfen wir höchstens für die ältesten Schriften dieser Literatur annehmen. Auch für unsere Frage ist immerhin von Interesse eine Orientierung darüber, inwieweit sich *jhwh* in Apokryphen und Pseudepigraphen erhalten haben könnte. Das Ergebnis der für diese ganze Literatur oben (S. 140 ff.) in anderem Zusammenhang gemachten Beobachtungen ist sehr gering. Allein in Betracht kommt κύριος, da δεσπότης oder δυνάστης nirgends mit einiger Wahrschein-

graphen gibt eher ein *jhwh ĕlohīm* wieder als ein *ădonāj jhwh* (S. 142 ff.). In jedem Falle handelt es sich für eine direkte hebräische Vorlage um ein geschriebenes *jhwh*. Wie dieses ausgesprochen wurde, läßt sich für eine Vorlage *jhwh ĕlohīm* nicht ermitteln. Für eine Vorlage *ʒdonāj jhwh* wäre die Aussprache *ădonāj ĕlohīm* anzunehmen, die durch das κύριος (ὁ) θεός als Wiedergabe von *ădonāj jhwh* schon in anscheinend jüngeren Bestandteilen der Septuaginta bezeugt ist (I Teil, S. 595 ff.). Sie hat die gewöhnliche Aussprache des einfachen *jhwh* mit *ădonāj* zur Voraussetzung (I Teil, S. 566).

Aus der in bestimmten Fällen vorauszusetzenden Schreibung *jhwh* für sich allein kann in dieser Literatur für die Aussprache nach dem Konsonantenbestand um so weniger etwas entnommen werden, als das Judentum diese Schreibung immer beibehalten hat bei der Aussprache mit *ădonāj*[1].

---

lichkeit auf eine Vorlage *jhwh* verweisen. Am meisten naheliegend fanden wir die Vorlage oder das Vorbild eines *jhwh* für das absolut gebrauchte *ĕgzī'* in Henoch (S. 151). Jedenfalls können die in Apokryphen und Pseudepigraphen selten vorkommenden κύριε κύριε und *ĕgzī'ō ĕgzī'ō* (S. 140) nichts anderes ausdrücken als *ădonāj jhwh* oder *jhwh ădonāj*. Die von BOUSSET, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter [2] 1906, S. 353, 1; [3] 1926, S. 307, 1 aufgezählten zahlreichen κύριος aus Apokryphen und Pseudepigraphen beweisen für ein *jhwh* des Originals ohne weitere Untersuchung gar nichts, wie es BOUSSET selbst bewußt war.

Die Schreibweise JHV in der lateinischen Vita Adae [s. oben S. 145, 2] § 14 gibt keinenfalls aus dem Urtext die Konsonanten des Jahwenamens wieder, wie BOUSSET a. a. O., S. 354, Anm.; [3] 1926, S. 307, 1 annahm. Ich weiß mir nicht vorzustellen, wie er sich den Hergang gedacht hat. Der Urheber des lateinischen Textes oder der einer wahrscheinlichen griechischen Vorlage würde das Schluß-ה eines יהוה des Urtextes schwerlich weggelassen haben. In diesem könnte freilich יהו gestanden haben. Das ist aber nur anzunehmen unter der Voraussetzung, daß entweder der Grieche, der H und V nicht ausdrücken konnte, die hebräischen Buchstaben beibehalten hatte, oder daß der Lateiner direkt aus dem Semitischen übersetzte. Beide Voraussetzungen sind wenig wahrscheinlich. Eher ist wohl anzunehmen, daß das JHV, etwa als Wiedergabe eines κύριος der Vorlage lediglich herrührt von dem Schreiber des erhaltenen lateinischen Textes, der seine Gelehrsamkeit geltend machen wollte und wahrscheinlich schon die Aussprache jehova kannte. Er scheint die Vokale ausgelassen zu haben in der Vorstellung, daß die Konsonanten einer Form jehova die hebräische Schreibweise repräsentieren. Aus welcher Zeit die Handschriften der Vita sind — von der einen Klasse wurde schon im achten Jahrhundert ein Auszug gemacht — läßt sich aus den Angaben des Herausgebers WILHELM MEYER nicht ersehen. Bisher war nach G. F. MOORE (Notes on the Name יהוה, in: Old Testament and Semitic Studies in Memory of W. R. Harper, Chicago 1908, Bd. I, S. 146 f.) als ältestes Zeugnis der Form jehova bekannt eine Abschrift der Pugio Fidei des Raymundus Martini vom Jahr 1381.

[1] Nicht mit irgendwelcher Sicherheit ist für eigentliche Aussprache des Tetragramms zu verwenden ein hebräisches Testamentum Naphtali (ed. CHARLES, The Greek Version

Anders liegt es für IV Esra und syrischen Baruch. In ihrem dominator domine und ܡܪܝ ܡܪܝ glaubten wir zu erkennen die Wiedergabe einer griechischen Vorlage δέσποτα κύριε, und wir haben diese in IV Esra als Übersetzung, im syrischen Buche Baruch, für das ein semitischer Originaltext zweifelhaft ist, mindestens als Nachbildung von vokativischem *ădonāj jhwh* beurteilt (S. 141 f.). Für das vereinzelte δέσποτα κύριε als Wiedergabe des Vokativs *ădonāj jhwh* in Pentateuch und Jeremia haben wir — worauf schon wiederholt zurückgewiesen wurde — vermutet (I Teil, S. 497. 522 f.), daß die Übersetzer in dem Doppelnamen das *jhwh* nicht aussprachen mit *ădonāj*, da sie dann wahrscheinlich beide gleich ausgesprochenen hebräischen Namen durch Wiederholung eines und desselben griechischen, am ehesten durch doppeltes κύριε, wiedergegeben haben würden. Vielleicht haben noch die Urheber des griechischen Textes des IV Esra und des syrischen Baruch das *ădonāj jhwh* ausgesprochen ohne Ersatz des *jhwh* durch *ădonāj*. Daß sie den Ausdruck δέσποτα κύριε mit Ignorierung einer zu ihrer Zeit etwa bestehenden Aussprache *ădonāj ădonāj* gewählt hätten in gedankenloser Nachahmung der alten Übersetzungen, ist kaum anzunehmen, da in diesen das δέσποτα κύριε sehr selten ist, im Pentateuch nur 2mal, in Jeremia 2- oder 3mal vorkommt neben dem in der ganzen Septuaginta weit häufigeren κύριε κύριε. Danach ist vielmehr wahrscheinlich, daß die Wendung δέσποτα κύριε in IV Esra und Baruch auf überlegender Nachahmung seines Gebrauchs bei den alten Übersetzern beruht. Das verweist doch wohl am wahrscheinlichsten auf die Gewohnheit, *jhwh* (κύριε) anders auszusprechen als mit *ădonāj* (δέσποτα). Andernfalls bliebe nur übrig die Annahme, daß die griechischen Übersetzer mit dem zwiefachen Ausdruck lediglich die verschiedene Schreibung אדני und יהוה zum Ausdruck bringen wollten. Das ist kaum anzunehmen; denn wenn sie für *jhwh* sprachen *ădonāj*, mußten sie das κύριε ansehen als Übersetzung von gesprochenem *ădonāj*, während

---

of the Twelve Patriarchs, 1908, S. 239 ff.), worin das Tetragramm, geschrieben י״ר, nicht selten gebraucht wird. Es ist sehr unwahrscheinlich, daß dieser Text direkt zurückgeht auf eine jüdische und vielleicht hebräisch geschriebene Vorlage, die allerdings mit Wahrscheinlichkeit anzunehmen ist für die in ihrer vorliegenden griechischen Fassung von christlicher Hand herrührenden Testamente der zwölf Patriarchen. Das hebräische Testamentum Naphtali kann aus einer späten Zeit stammen, wo es — wie in den Targumen und in der neuhebräischen Literatur — üblich war, eine Abkürzung von יהוה zu schreiben mit der Voraussetzung, daß dafür *ădonāj* gesprochen werde.

sie doch das geschriebene *ădonāj* mit δέσποτα wiedergaben. Sollten wirklich die Autoren der griechischen Texte von IV Esra und syrischem Baruch das *jhwh* seinem Wortlaut nach ausgesprochen haben, so haben es zweifellos auch der Verfasser des hebräischen Originaltextes des IV Esra und, falls der syrische Baruch auf ein semitisches Original zurückgeht, ebenfalls der Verfasser dieses Originaltextes getan. Daraus würde zu folgern sein, daß, auch wenn damals überhaupt schon die Aussprache *ădonāj* für *jhwh* eingeführt war, dies sich nur auf die als heilige anerkannten Schriften bezog. In anderen bediente man sich noch weiter des Namens *jhwh* anscheinend mit der Annahme, daß er so auszusprechen sei, wie er geschrieben war.

Ebenso wie für IV Esra und syrischen Baruch wird für Buch Judit (vgl. S. 141) zu urteilen sein, daß die Namensform δέσποτα κύριε ein vokativisches *ădonāj jhwh* wiedergibt. Mit der Voraussetzung der eigentlichen Aussprache des *jhwh* liegt es hier ebenso wie dort.

Buch Judit ist kaum jünger als aus der Zeit der Hasmonäer. IV Esra und syrischer Baruch gehören dem Ende des ersten Jahrhunderts n. Chr. an. Aus ihren Gottesnamen darf vielleicht gefolgert werden, daß noch bis dahin wenigstens außerhalb der Schriftlektion die Aussprache von *jhwh* nach seinem Wortlaut nicht unbedingt vermieden wurde.

2 יהו und Ιαω

Anders als mit dem *jhwh* in der nachalttestamentlichen jüdischen Literatur, die einfach den alttestamentlichen Gottesnamen noch weiter führt, liegt es mit griechischen Umschreibungen des Gottesnamens der Juden. Nur zweimal, und beide Male nicht mit absoluter Sicherheit, begegnen wir einer Transkription, die wirklich das voll geschriebene Tetragramm, wie es von den Juden gebraucht wurde, wiederzugeben scheint, nämlich in nicht unbedingt feststehender Lesart bei Clemens Alexandrinus und dann in einer dem Wortlaut nach entsprechenden Umschreibung bei Epiphanius, die den Gottesnamen der Samaritaner und doch auch wohl den der Juden wiedergibt. Die am häufigsten bezeugte Transkription des jüdischen Gottesnamens mit Ιαω und Variationen wird nach unserer heutigen Kenntnis nicht mehr beurteilt werden dürfen, wie das in früheren Zeiten geschehen konnte, als eine ungenaue Transkription des im

Alten Testament geschriebenen *jhwh*[1], sondern ist, seitdem wir aus den Papyri von Elephantine den schon oben (S. 118) genannten Gottesnamen יהו kennen als den von den ägyptischen Juden im fünften Jahrhundert v. Chr. gebrauchten, anzusehen als eine anscheinend durchaus korrekte Umschreibung dieser kürzeren Form. Daß aber diese zu dem alttestamentlichen Tetragramm in einer Beziehung steht, kann keinem Zweifel unterliegen.

Um verständlich zu machen, daß die Aussprache des Eigennamens des Gottes der Juden, wenn nicht in seiner längeren, so doch in der kürzeren Form, sich noch bis in verhältnismäßig späte Zeiten erhalten hat, ist es notwendig, auf Entstehung und Verbreitung der Form יהו näher einzugehen. Die Namensform יהו könnte nach masoretischer Punktationsweise wohl nur *jāhū* wie in den Personennamen des masoretischen Textes *jĕšaʿjāhū* usw.[2] oder auch *jāhō* ausgesprochen worden sein, vielleicht nach einer andersartigen Vokalisation des fünften Jahrhunderts mit anderer Behandlung der Vokallänge und des Tones[3]. Eine in jenen Papyri neben *jhw* vorkommende Form יהה[4] ist wohl als andere Schreibweise mit Voraussetzung derselben Aussprache anzusehen[5]. Zweifellos ist *jhw* oder *jhh* als Be-

[1] Das habe auch ich getan in der Abhandlung „Der Gottesname Ἰάω" (Studien I, S. 243 ff. 251 ff.) mit der Annahme, daß diese Namensform entweder beruhe auf Symbolik der Vokale oder anzusehen sei als Wiedergabe des *jĕhō* (gesprochen *jăhō*) in Personennamen des masoretischen Textes.

[2] Das am Ende und auch am Anfang von Personennamen der Ostraka aus Samarien vielfach vorkommende יו (אביו, בדיו, גדיו, ידיעו, מרניו, עבדיו, עגלו, שמריו, יושב, יוידע, Harvard Excavations at Samaria [s. oben S. 40, 1], Bd. I, S. 245) würde ausgesprochen sein nicht *jō*, sondern *jaw*, *jau*, wenn anzunehmen sein sollte, daß die Schrift der Ostraka Vokalbuchstaben nicht kennt (so JIRKU, OLZ 28, 1925, K. 277). Das ist aber nach dem Namen אלישע (Excavations I, S. 233 no. 4, 2) auf einem der Ostraka unsicher. Eine Aussprache *jaw* (*jau*) würde ein *jahu* zur Voraussetzung haben.

[3] Vermutungen darüber bei GRIMME, Die Jahotriade von Elephantine, OLZ 15, 1912, K. 12; LEANDER, Der elephantinische Gottesname יהו, ebenda K. 151 ff. An einer Aussprache „Jahû" oder „Jahô" zweifelt UNGNAD (Aramäische Papyrus aus Elephantine, 1911, S. III f.) und denkt an einen „kurzen auslautenden Vokal" („Jahwa") wie für das nach seiner Annahme nur orthographisch verschiedene יהוה. Aber dann fehlt die Erklärung für Ιαω als Name des Gottes der Juden.

[4] S. SACHAU, Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militär-Kolonie zu Elephantine, 1911, S. 9.

[5] Vielleicht beurteilt GANSCHINIETZ in seinem namentlich für die Zauberformeln sehr inhaltreichen Artikel „Iao" in der Real-Enzyklopädie von Pauly-Wissowa-Kroll, Bd. IX, 1, 1916, K. 700, 59 ff., dem ich mehrfach Hinweis auf Literatur verdanke, die in den Zauberschriften häufige Form ιαεω richtig als die genaueste Transkription des Namens mit Ersatz des *h* durch ε. Dazu ließe sich vergleichen ιαη bei Origenes (s. unten S. 219 f.),

nennung des Hauptgottes der Juden von Elephantine identisch mit einer der in alttestamentlichen Personennamen häufig erhaltenen kürzeren Formen des alttestamentlichen Gottesnamens *jāhū* und *jĕhō* (gewiß gesprochen *jăhō*)[1].

Daß die Transkription ιαω der längeren Form *jhwh* entspreche, könnte nur etwa dann angenommen werden, wenn das voll geschriebene Tetragramm mit SACHAU[2] ausgesprochen zu denken wäre *jāhōh* (יהוה)[3]. Wir haben aber — um von sprachlichen Bedenken gegen diese Form abzusehen[4] — bei Epiphanius und Theodoret, wahrscheinlich auch bei Clemens Alexandrinus (worüber weiter unten, S. 223 f. 216 f.) glaubwürdige Zeugnisse für die Aussprache *jahweh*. Diese Form läßt sich ansehen als die ursprüngliche, aus der das *jāhū* oder *jāhō* von Elephantine verkürzt wäre, oder auch *jahweh* könnte in sprachlicher Entwicklung aus *jāhū* oder *jāhō* als der primären Form entstanden sein[5].

---

anscheinend (trotz der Bedenken von GANSCHINIETZ K. 705, 5 f.) = *jāh* mit Ersatz des *h* durch η.

[1] Nicht überzeugend kann ich finden die Annahme von CLAY (in Hastings' Encyclopaedia of Religion and Ethics, Bd. IX, Edinburgh 1917, Artikel „Names" [Babylonian], S. 142 b f.), der im Anschluß an die neubabylonische Schreibweise des יהו hebräischer Personennamen mit *ja-a-ma*, gesprochen „*jâwa*", vermutet, das volle Tetragramm sei ausgesprochen worden *jahwa* und die Abkürzung der Papyri „יָהוֹ (Ja'wa), i. e. with a slight overhanging or final vowel". Dann wäre die andere Form in den Papyri יהה unverständlich. Die masoretische Aussprache יָהוּ in den Personennamen, die CLAY in *ja'wa* oder abgekürzt *ja'w* verbessern möchte, wird in LXX bestätigt durch 'Ηλειού B, 'Ηλιού A und III Rg 18 11 Luc = אֵלִיָּהוּ; III Rg 18 3 usw. 'Αβδειού B, 'Αβδιού A Luc = עֹבַדְיָהוּ.

[2] A. a. O. [S. 194, 4], S. 10.

[3] Auf dasselbe kommt hinaus D. D. LUCKENBILL, The pronunciation of the name of the God of Israel (The American Journal of Semitic Languages and Literatures 40, 4, 1924, S. 277 ff.), der besonders nach dem יהוח bei Mescha das Tetragramm ausgesprochen denkt „Yahû" oder „Yahô" (S. 281 ff.), da er in der Mescha-Inschrift End-ה als Zeichen für *o* beurteilt. Aber daraus, daß hier End-ה allerdings wiederholt steht für *oh*, geht nicht hervor, daß es überhaupt als „a vowel-letter" anzusehen ist. [S. Nachträge].

[4] Die Form *jāhōh* wäre vielleicht an sich möglich, da es sich in *jhwh* und *jhw* um einen nicht-hebräischen Namen handeln könnte; aber eine nirgends zu belegende Schreibung וה für auslautendes *o* wird durch das Nebeneinander von שְׁלֹשָׁה und שְׁלוֹ usw. nicht gerechttertigt.

[5] Für die zweite Annahme GRIMME a. a. O. [S. 194, 3], K. 12 f., vgl. Biblische Zeitschr. XVII, 1926, S. 29 ff. („Sind יהו und יהוה zwei verschiedene Namen und Begriffe?"); LEANDER a. a. O. [S. 194, 3], K. 152 f.; vgl. HERMANN SCHNEIDER, Zwei Aufsätze zur Religionsgeschichte Vorderasiens, 1909, S. 16; Kultur und Denken der Babylonier und Juden, 1910, S. 266; Die Kulturleistungen der Menschen I, 1927, S. 191 ff. Einfluß theologischer Reflexion auf eine Verlängerung zu *jhwh*, woran GRIMME denkt, könnte meines Erachtens nicht in Betracht kommen, da es sich um die Zeit vor Mescha handelt.

Die verschieden beantwortete Frage nach dem zeitlichen Verhältnis der längeren und der kürzeren Form dürfen wir hier auf sich beruhen lassen. Zweifellos ist die Bildung *jhw* weit älter als die Papyri, die sie bezeugen; denn nach deren Aussagen bestand die jüdische Militärkolonie von Elephantine im fünften Jahrhundert schon seit langem. Ihre Anfänge gehen sicher zurück in die vorpersische Zeit, in die der neubabylonischen Dynastie, da bereits Kambyses ihren Tempel vorfand, Cyrus aber, der niemals Ägypten besaß, sie nicht begründet haben kann. Sie stammt also spätestens aus dem Anfang des sechsten Jahrhunderts[1]. Daß die Kolonisten die Namensform *jhw* neu gebildet hätten, ist nicht anzunehmen. Sie haben sie gewiß mitgebracht aus ihrer palästinischen Heimat, ebenso wie sie in den Namen *bêt-ēl* und *ʿănat* uralte kanaanäische Gottesbenennungen bewahrt haben.

Für unsere Untersuchung ist nur von Bedeutung die nicht zweifelhafte Beurteilung, daß mit dem *jhw* von Elephantine kein anderer Gott gemeint ist als der im Alten Testament mit *jhwh* benannte. Die Form *jhwh* ist mit größter Wahrscheinlichkeit als die zur Zeit jener Papyrusurkunden, jedenfalls aber schon lange vor Philo, offiziell gebrauchte anzusehen. Philo redet von dem alttestamentlichen Gottesnamen als den τέτταρα γράμματα und setzt dabei voraus, daß er in der Schreibung als Tetragramm allgemein bekannt sei. Er weiß, daß die vier Buchstaben auf dem Diadem des Hohenpriesters eingraviert waren (S. 176 f.), was zur Voraussetzung hat, daß dies der Fall war seit der Neueinrichtung des Kultus in der ersten nachexilischen Gemeinde oder doch ihrer gesetzlichen Fixierung in der Zeit Nehemias. Eben dies ergibt sich aus dem *jhwh* des samaritanischen Pentateuchs, wann immer dieser von den Samaritanern übernommen worden sein mag. Aber schon das *jhwh* in der feierlichen Inschrift des Königs Mescha aus dem neunten Jahrhundert ist gewiß die Namensform, welche damals als die korrekte galt, vielleicht die einzig gebräuchliche war. Demnach wird — mag nun *jhw*, das als selbständiger Name vor jenen Papyri nicht nachzuweisen ist, seiner Entstehung nach eine jüngere Abkürzung für *jhwh*, oder mag es die ältere Form sein — spätestens im fünften Jahrhundert und ebenso in späterer Zeit die Form *jhw* neben dem offiziellen *jhwh*

[1] S. Sachau a. a. O. [S. 194, 4], S. XIII ff.

nur im Volksmunde gebräuchlich gewesen sein[1]. Die weite Verbreitung der dem יהו entsprechenden Transkription ιαω macht es wahrscheinlich, daß die Namensform *jhw* über Ägypten hinaus im

[1] Ganschinietz hat in dem schon genannten (S. 194, 5) Artikel „Iao" mit Recht den Grundsatz durchgeführt, die Transkriptionen für das Tetragramm und für das in den Elephantine-Papyri bezeugte *jhw* auseinanderzuhalten. Bei ihm kommt aber nicht zum Ausdruck der oben geltend gemachte und zum Verständnis ebenso wichtige Umstand, daß mit *jhw* und seinen Umschreibungen in den Fällen, wo es sich um einen Gott der Israeliten handelt, kein anderer Gott gemeint sein kann als derjenige, der jedenfalls von Philo an (der das Tetragramm kennt), meines Erachtens schon vom neunten Jahrhundert an (Mescha-Inschrift), in hebräischen Texten mit *jhwh* bezeichnet worden ist. Ob neben dem jüdischen *jhw* ein davon unabhängiges nicht-israelitisches *jhw* bestanden hat, ist eine Frage für sich. Soviel ich sehe, ist bis jetzt kein *jhw* in semitischer Buchstabenschrift oder in Transkription bekannt geworden, das auf einen anderen Gott als den des israelitischen Volkes bezogen werden müßte. Mehr als die Vermutung, daß es anders liegt, hat auch Ganschinietz (K. 710, 54 ff.) nicht vorzubringen. Die einzigen anscheinend sicheren Belege für einen Gottesnamen *jhw* im Gebrauch von Nichtisraeliten sind die Namen *ja-u-bi'di* (mit Gottesdeterminativ vor *ja-u*) für einen König von Hamat und *azri-ja-u* für einen Fürsten von Ja'udi in Nordsyrien (s. Zimmern KAT [3], S. 465 ff.). Aber auch hier könnte schließlich das *ja-u* von den Israeliten entlehnt sein (vgl. Studien I, S. 222 f.) Daß der Personenname *aḫi-ja-mi* der Briefe aus Ta'annek (s. Hrozný bei Sellin, Tell Ta'annek, Denkschr. d. Wiener Akademie d. Wissensch., philos.-histor. Kl., Bd. 50, 1904, S. 115, Z. 2) den Gottesnamen *ja* = *jhwh* enthält, ist allerdings möglich, immerhin aber sehr zweifelhaft. Ist es der Fall, so würde sich daraus, da die Annahme am nächsten liegt, daß der Träger des Namens ein Kanaanäer ist, anscheinend ergeben, daß der Gottesname gelegentlich in Kanaan gebraucht worden ist. Da er sich aber als kanaanäisch sonst gar nicht nachweisen läßt, so wäre es, falls in jenen Personennamen der Gottesname *ja* stecken sollte, wahrscheinlich, daß dieser hier auf irgendwelchen Umwegen Aufnahme gefunden hat. Höchstens das könnte daraus entnommen werden, daß der Gottesname schon in der vormosaischen Zeit irgendwo gebraucht wurde. Die Annahme von C. F. Burney (The Book of Judges [2], London 1920, S. 243 ff. in dem Exkurs „Yahweh or Yahu originally an Amorite deity"), daß jener Aḫijami ein Amoriter war, gründet sich auf die wieder unsichere Voraussetzung, daß in den mit *ja*, *ja-u* gebildeten Personennamen auf babylonischem Boden aus der Hammurabi-Zeit das *ja* Gottesname sei. Westsemitischer Herkunft scheinen diese Namen allerdings zu sein. Jedenfalls aber ist die These Burneys, daß die Hebräer den Gottesnamen aus freilich nicht unwahrscheinlichen Zusammenhängen mit den Amoritern von diesen überkamen, gefolgert aus Prämissen, die ihrerseits noch des Beweises bedürftig sind. Die sehr komplizierte Frage nach Bedeutung und Herkunft des *ja* oder *ja-u* in jenen babylonischen Personennamen kann hier nicht aufgerollt werden, da ihre Beantwortung für Nachweisbarkeit oder Nichtnachweisbarkeit eines uns hier allein interessierenden nichthebräischen יהו = Ιαω nicht entscheidend ist. Das von Böhl (Kanaanäer und Hebräer, Bonner Inaugural-Dissertation 1911, S. 30 f.; vgl. Ungnad, Theol. Literaturzeitung 1911, K. 102, Anm. 2) aus keilschriftlicher Literatur mit Vorsicht beigebrachte Material für die Frage nach einem nichtisraelitischen Gottesnamen, der mit *jhwh* zu identifizieren wäre, führt nicht zu einer endgültigen Beurteilung. Die Endung *ja* kommt auch häufig vor in altassyrischen Personennamen, wo sie wenigstens zum Teil eine hypokoristische Bildung zu sein scheint, s. zahlreiche Belege bei Otto Schroeder, Über einige Keilschrifttexte aus Assur, in Studia

jüdischen Volke verbreitet war. Neuerdings hat man zu Jerusalem auf dem Ophel Krughenkel aufgefunden mit den Buchstaben יהו. Sie könnten den Gottesnamen repräsentieren und die Krüge bezeichnen als im Tempelkult gebraucht, können aber auch ein Personenname sein[1].

Dagegen ist zweifellos, ebenso wie das יהו der Elephantiner, Gottesname das in phönizischen oder althebräischen Buchstaben geschriebene יהו (mit altertümlicher Form des ו) auf einer vielbesprochenen Münze des British Museum, deren Herkunft leider nicht bekannt ist. Der wohl kompetenteste Beurteiler G. F. HILL[2] stellt sie zu einer sehr unbestimmt abgegrenzten Münzengruppe, die er bezeichnet als Philisto-Arabian and Egypto-Arabian Series und datiert die unter dieser Rubrik verzeichneten Stücke aus dem fünften und vierten Jahrhundert v. Chr.[3]. Der Name *jhw* befindet sich auf jener

Orientalia ed. Societas Orientalis Fennica I, Helsingfors 1925, S. 266 f. Dieses *ja* jedenfalls hat mit dem hebräischen *jhwh* nichts zu tun. [S. Nachträge].

Wo Ιαω außerhalb der Zauberschriften vorkommt, verweist es, soviel ich sehe, überall auf den Gott der Juden. Daß daneben in den Zauberschriften ein nicht aus dem Judentum stammendrs Ιαω plötzlich auftauchen sollte, obgleich bis in die ersten Jahrhunderte n. Chr. hinein mindestens keine zweifellose Spur vorliegt von einem nichthebräischen Vorbilde, ist auch dann wenig wahrscheinlich, wenn es in höherem Altertum einen entsprechenden nicht-hebräischen Gott gegeben haben sollte. Jedenfalls ist das Ιαω der Inschrift CIL II supplem. 5665 (anscheinend zu lesen εἷς (?) Ζεὺς Σέραπις Ἰαώ, darunter ein P — so WILCKEN) nicht, wie LEHMANN-HAUPT (Artikel „Sarapis" in Roschers Lexik. d. griech. u. röm. Mythologie, Bd. IV, 1909/15, K. 360) annimmt, zu identifizieren mit dem Namen des babylonischen Ea, s. dagegen WILCKEN, Urkunden der Ptolemäerzeit, Bd. I, Lief. 1, 1922, S. 80, der zeigt, daß die Inschrift später Zeit angehört und gnostischer Herkunft ist; demnach wird das Ιαω auch hier nichts anderes sein als der alttestamentliche Gottesname.

Mit der weiten Verbreitung des Ιαω ist jedenfalls nicht vereinbar die Annahme von GELDEREN (Samaritaner und Juden in Elephantine-Syene, OLZ 15, 1912, K. 337 ff.), daß der Gott *jhw* von Elephantine ein Gott der Samaritaner gewesen sei, die, wie er voraussetzt, einen wesentlichen Bestandteil der „jüdischen" Kolonie gebildet hätten; er führt den Jahu von Elephantine zurück auf einen aus jenen aramäischen Personennamen *ja'u-bi'di* und *azri-ja-u* erschlossenen aramäischen Jahu und denkt ihn von den in Samarien angesiedelten Aramäern dorthin verpflanzt.

[1] Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement LVI, 1924, S. 181, und LVII, 1925, S. 93 f. nach den Berichten J. G. DUNCANS. Nach der zweiten Mitteilung sind die Buchstaben 4mal gefunden worden, alle Exemplare „anscheinend nicht älter als 5. Jahrh.". Die in weit größerer Zahl auf den Krughenkeln gefundenen Buchstaben יה haben offenbar mit dem Gottesnamen nichts zu tun; die betreffenden Exemplare werden der Ware nach für kanaanäisch erklärt (a. a. O. 1925, S. 93).

[2] A catalogue of the Greek Coins in the British Museum. Catalogue of the Greek Coins of Palestine, London 1914, S. LXXXVI ff., Tafel XIX, 29, S. 181.

[3] A. a. O., S. LXXXIV. Nach VALENTIN MÜLLER bei GRESSMANN, ZAW,

Münze unter dem Bild einer Zeus-ähnlichen, aber mit sehr ungriechischen Attributen ausgestatteten Figur[1]. Daß hier der Gottesname philistäischer oder auch anderer nichthebräischer Herkunft wäre, ist wenig wahrscheinlich, da wir weder aus alter noch aus späterer Zeit eine Spur haben von einem in den semitischen Grenzländern Ägyptens verehrten Gott *jhw*. Die Gottheiten anscheinend sehr verschiedener Herkunft auf den in der genannten Gruppe zusammengestellten Münzen verweisen, worauf HILL[2] nachdrücklich aufmerksam macht, nicht auf bestimmte Lokalkulte, sondern repräsentieren solche Typen, die für die Gegenden, wo die Münzen zirkulierten, eine Anziehungskraft besaßen. Deshalb wird aus dem Namen *jhw* nicht mehr zu entnehmen sein, als daß die Münze, die ihn zeigt, aus einem Lande stammt, wo dieser Name allgemein bekannt war. Vielleicht darf man mit RENAN[3] daran denken, daß ein Satrap der jüdischen oder samaritanischen Landschaften den Namen des Gottes des Landes auf seine Münzen setzte. Jedenfalls ist für die Herkunft des aufgefundenen Stückes eher an diese Gegenden oder ihre nächste Umgebung als an Ägypten zu denken, wo man von dem Gott *jhw* außerhalb der jüdischen Gemeinden wenig gewußt haben wird. Auch zeigen die Bilder der Münze keinen ägyptischen Typus. Aus ihrem *jhw* scheint sich demnach Gebrauch dieser elephantinischen Namensform auch bei den palästinischen Juden oder den Samaritanern zu ergeben[4].

N. F. 2, 1925, S. 16 weist der „archäologische Typus" des Münzbildes „mit Sicherheit in das V. Jh. v. Chr." Ältere Literatur über die Münze bei HILL. Ich nenne davon nur BABELON, Traité des monnaies grecques et romaines, Partie II, Bd. II, Paris 1910, S. 655 f.; Partie III, 1910, pl. CXXIV no. 5.

[1] Nach GRESSMANN a. a. O. [S. 198, 3] und seinem oben genannten Gewährsmann ist es ein Dionysos.

[2] A. a. O. [S. 198, 2], S. LXXXVII f.

[3] Histoire du peuple d'Israël, Bd. I [2], Paris 1887, S. 187, 1.

[4] Daß die Buchstaben יהו und יה auf Krughenkeln aus dem fünften bis dritten Jahrhundert v. Chr., die zu Jericho gefunden sind, den Gottesnamen repräsentieren (so mit Zurückhaltung SELLIN, Mitteilung. d. Deutschen Orientgesellsch. no. 39, 1908, S. 38 ff.· mit uneingeschränkter Sicherheit derselbe, Deutsche Literaturzeitung 1923, K. 66), erscheint mir zweifelhaft. Es liegt hier doch anders als bei den gleichen Bnchstaben auf Krügen, die in Jerusalem gefunden wurden (S. 198). Möglicherweise handelt es sich um Bezeichnungen, die sich auf den Eigentümer oder den Inhalt der Krüge beziehen. Noch mehr trage ich Bedenken, aus den Buchstabenpermutationen von יהו im Sepher Jeṣira auf den selbständigen Gebrauch dieser Form als eines Gottesnamens zu schließen, wie dies LUDWIG BLAU (Das altjüdische Zauberwesen, 1898, S. 103) schon vor Auffindung der

Während wir als sichere Bezeugung für die hebräische Schreibung der kürzeren Namensform in der Anwendung auf den Gott der Juden nur die Papyri von Elephantine und vielleicht jene Kruginschrift aus Jerusalem besitzen, liegen dagegen die Umschreibung mit Ιαω und ihre Variationen in unzähligen Bezeugungen sehr verschiedener Herkunft vor. In sehr vielen Fällen ist dies Ιαω durch die Zusammenstellung mit alttestamentlichen Namen deutlich gekennzeichnet als Name des Gottes der Juden. Darunter läßt sich allerdings nur ein einziges Zeugnis mit einiger Sicherheit als von einem Juden geschrieben erkennen; die übrigen gehören teils deutlich, teils wahrscheinlich nichtjüdischen Autoren oder Schreibern an, die ihre Kenntnis vermutlich aus mündlicher Mitteilung von jüdischer Seite erhalten hatten.

Da nur durch eine Vorstellung von der Zahl und Entstehungszeit der Transkriptionen ein Urteil ermöglicht wird über die uns hier interessierende Verbreitung und Dauer der Aussprache des jüdischen Gottesnamens in seiner kürzeren Form, bemühe ich mich im folgenden, mit möglichster Vollständigkeit die verschiedenen Gebiete anzugeben, auf denen sich die Umschreibungen vorfinden, soweit diese einem Zusammenhang angehören, der deutlich auf den von den Juden verehrten Gott verweist. Aus den Zauberschriften, in denen Ιαω direkt als Name des Gottes der Juden kaum irgendwo

---

Elephantine-Papyri getan hat. Allerdings kommen in diesem Buche (die mir vorliegende Ausgabe des Originaltextes ספר יצירה, Grodno 1806 habe ich nicht daraufhin geprüft) Permutationen nur von יהו, nicht von יהוה vor. Aber der Verfasser operiert mit יהו als 3 Buchstaben, von denen jeder eine bestimmte geheime Bedeutung hat und von Gott in seinen „großen Namen" (יהוה) gesetzt worden ist (vgl. ספר יצירה, The Book of Formation, übersetzt von KNUT STENRING, London 1923, S. 22 [I, 13]); das Schluß-ה von יהוה konnte der Verfasser nicht berücksichtigen, da es als Buchstabe mit dem ersten ה sich deckt. Es handelt sich also nicht um einen selbständigen Namen יהו, sondern um die 3 verschiedenen in יהוה enthaltenen Buchstaben. Die Frage nach der Abfassungszeit des Buches ist verschieden beantwortet worden. A. EPSTEIN (Recherches sur le Sèfer Yecira in der Revue des études juives, Bd. XXIX, 1894) denkt an das zweite Jahrhundert n. Chr. (S. 76), jedenfalls (S. 78) an vorislamische Zeit. Ich darf mir kein Urteil erlauben, bin aber doch sehr geneigt, gerade nach den von EPSTEIN dargelegten grammatischen Anschauungen und den Buchstabenspielereien des Buches, es innerhalb der vorislamischen Periode, wenn bei dieser zu verbleiben sein sollte, möglichst spät anzusetzen. Ist das nicht unberechtigt, so ist es — wie wir aus der weiteren Entwicklung des Gebrauchs des jüdischen Gottesnamens sehen werden — wenig wahrscheinlich, daß der Verfasser noch die kürzere Namensform als einen selbständig gebrauchten Gottesnamen kannte.

bezeichnet ist, gebe ich für die Form Ιαω und ihre nächsten Variationen nur solche Belege, wo die Zusammenstellung mit alttestamentlichen Gottesnamen oder eine Aussage über den Gott Ιαω seine Herkunft von den Juden bezeugt, und auch solche Belege nur mit zusammenfassender Angabe der verschiedenen Verwendungsarten. Die Vorlegung einer vollständigen Sammlung der einzelnen Fälle würde, soweit sie überhaupt ausführbar wäre, durch die Fülle des Materials den Rahmen sprengen, der dieser Untersuchung in unserem Zusammenhang zugewiesen ist. Ganz abgesehen habe ich von solchen Buchstabenzusammenstellungen, deren Zusammenhang mit dem jüdischen Gottesnamen möglich, aber nicht erweisbar ist, auch da, wo sie in offenbar jüdischer Umgebung erscheinen. Es kam mir nur darauf an, mit Belegen, für die es nicht bestritten werden kann, daß sie hierher gehören, hinzuweisen auf die verschiedenen Gebiete, über welche das Ιαω und seine deutlichen Variationen als jüdischer Gottesname verbreitet sind, um einigermaßen einen Eindruck zu erwecken von der Ausdehnung des Gebrauchs des hebräischen *jhw*, das hier zugrunde liegt. Von solchen Belegen für Ιαω und seine Variationen, wo die Beziehung auf den Gott der Juden nicht deutlich vorliegt, habe ich abgesehen, weil es immerhin möglich wäre, daß es auch einen nichtjüdischen Gott *jhw* gegeben hat, obgleich ich nach Art und Zeit der Transkriptionen nicht wahrscheinlich finden kann, daß irgendwelche unter ihnen einen nichtjüdischen Gottesnamen repräsentieren.

Bestimmt suche ich ferner zu unterscheiden zwischen Transkriptionen der längeren und denen der kürzeren Namensform, da die Wiedergaben, die auf diese beiden Formen zu verteilen sind, aus verschiedenen Kreisen des Judentums herstammen oder eine verschiedene Beurteilung voraussetzen können dessen, was von dem Gottesnamen auszusprechen und mitzuteilen als statthaft erachtet wurde. Die Transkription Ιαω und ihre Variationen rühren nämlich her entweder unmittelbar aus dem Gebrauch des Gottesnamens im Volksmunde oder auch aus dem bei Schriftgelehrten, die es nur für erlaubt hielten, die im Volke gebräuchliche inoffizielle Form des Gottesnamens mitzuteilen; wenn uns dagegen — was allein für die Namensformen bei Clemens Alexandrinus und Epiphanius in Betracht kommen kann — eine Umschreibung des vollen Tetragramms vorliegen sollte, so muß sie herrühren von einem Schriftkundigen, der

es für statthaft hielt, die Aussprache des heiligen Namens in seiner vollen im alttestamentlichen Texte gebrauchten Form als Tetragramm einem Nichtjuden bekannt zu machen.

3 Ιαω und Ιευω in Berichten der vorchristlichen und der späteren nichtchristlichen griechischen und römischen Literatur über den Gott der Juden

Die älteste unter den Bezeugungen einer Transkription des jüdischen Gottesnamens in deutlich beglaubigter Überlieferung ist die des M. Varro (116 bis nahezu 26 v. Chr.). In einem von RICHARD WÜNSCH entdeckten Exzerpt aus Johannes Laurentius Lydus (Liber de mensibus IV, 53, ed. Wünsch 1908, S. 110, 25 ff.) berichtet dieser, unter den verschiedenen Erklärungen des von den Hebräern verehrten Gottes habe der Römer Βάρρων aufgestellt folgende: παρὰ Χαλδαίοις ἐν τοῖς μυστικοῖς αὐτὸν λέγεσθαι Ἰαώ[1]. Daß mit Βάρρων gemeint ist M. Varro, der Verfasser der Antiquitates divinae, worin er auch auf die Religion der Juden zu sprechen kam[2], kann nach dem Inhalt der Aussage, auf die das Zitat des Lydus verweist, keinem Zweifel unterliegen. Durch diesen neuen Fund wird Bekanntschaft der Okzidentalen mit dem jüdischen Gottesnamen um einiges hinaufgerückt über seine bis dahin bekannten direkten Erwähnungen. Es ist deutlich, daß Varro seine Kenntnis von dem Namen des Gottes der Juden nicht etwa erlangt hat durch ihm zuteil gewordene Mitteilung aus jüdischem Munde, die an und für sich ihm, dem mit Pompejus Befreundeten, aus dessen palästinischem Feldzuge wohl hätte zugehen können. Aber seine Angabe, daß jener Gottesname der Juden vorkomme παρὰ Χαλδαίοις ἐν τοῖς μυστικοῖς, zeigt, daß er sich direkt oder indirekt beschäftigte mit der uns aus den Zauberpapyri bekannten als „chaldäisch" geltenden Geheimliteratur, in der der Name Ιαω eine große Rolle spielt. Vermutlich hat er den Namen, wenn überhaupt, so doch nicht allein direkt aus den Zauberschriften entnommen, sondern wohl wenigstens zugleich aus anderer literarischer Vermittlung. EDUARD NORDEN[3] hat wahrscheinlich

[1] Ich schreibe überall Ἰαώ, auch wo die Herausgeber (wie WÜNSCH es tut) Ἰάω akzentuieren, weil ein Wechsel der Schreibweise im Text ohne Unordnung oder Inkonsequenz nicht durchzuführen wäre.

[2] S. NORDEN, Varro über den Gott der Juden, Festgabe . . . A. von Harnack dargebracht 1921, S. 298.

[3] A. a. O., S. 298 ff.; vgl. dessen „Agnostos Theos", 1913, S. 61.

gemacht, daß Varro in dem Werke des Poseidonios Περὶ θεῶν, vielleicht auch in der Schrift des Nigidius Figulus De diis den Namen des Gottes der Juden vorfand. Auch diese beiden, die sich zeitlich mit Varro berühren, werden den Namen schwerlich aus direkter Mitteilung von jüdischer Seite überkommen haben, sondern, abgesehen etwa von den Arkanschriften, wahrscheinlich aus griechischer Reiseliteratur, in der Ιαω als Name des Gottes der Juden anscheinend schon seit längerer Zeit erwähnt worden war.

Diodorus Siculus nämlich, der Zeitgenosse des Cäsar und Augustus, führt in seiner Schilderung Ägyptens I, 94, 2 als den Gott des Mose an den Ἰαὼ ἐπικαλούμενον θεόν. Nun wäre es an sich sehr wohl möglich, daß Diodor, der auf seinen Reisen auch Ägypten aufsuchte (I, 44, 1), von dortigen Juden den Namen *jhw* gehört hätte[1]. Aber die Art, wie er den Namen Ἰαώ beiläufig anführt unter verschiedenen Göttern, von denen man erzähle (ἱστοροῦσι), daß sie einem Volke Gesetze gegeben hätten, macht durchaus den Eindruck, daß er damit etwas als bekannt Vorausgesetztes referiert. Von dem, was er selbst in Erfahrung gebracht hat, pflegt er in anderer Weise zu berichten. Daß auch in diesem Falle, wie sonst für Ägyptisches, seine Quelle war der jüngere Hekatäus, der „Abderite", der unter Ptolemäus I Soter seine Ägyptischen Geschichten schrieb[2], erscheint nicht als ganz sicher, da sich gegen die Zugehörigkeit von Diodors 94. Kapitel zu den Exzerpten aus Hekatäus Bedenken erheben lassen[3]. Es ist aber doch wahrscheinlich, daß er speziell die Angabe über den Gott des Mose aus Hekatäus entnahm, da er in Buch XL, 3 (aus Photius) im Zusammenhang seiner Auszüge aus Hekatäus[4] noch anderes über den Gott des Mose berichtet. Mag nun Hekatäus oder ein anderer der Gewährsmann Diodors für den Namen Ἰαώ gewesen sein, in jedem Fall ist es sehr wahrscheinlich, daß er seine Angaben über die jüdische Religion einem Autor verdankte, der mit Ägypten bekannt war. Dieses hatte seit der Zeit Alexanders in besonderem Maße die Aufmerksamkeit der Griechen

[1] Vgl. Gressmann, ZAW, N. F. 2, 1925, S. 13.

[2] So Norden, Festgabe [s. S. 202, 2], S. 300.

[3] S. Eduard Schwartz, Hekataeos von Teos, Rhein. Museum, N. F. 40, 1885, S. 227.

[4] Daß hier Hekatäus „der Milesier" genannt wird, ist eine Verwechselung Diodors, so, worauf mich Professor Norden aufmerksam macht, F. Jacoby, Die Fragmente der griechischen Historiker, Bd. I, 1923, S. 375.

auf sich gelenkt. Diodors Gewährsmann hat vermutlich den Namen Ἰαώ kennen gelernt als den bei den ägyptischen Juden gebräuchlichen. Die Namensform *jhw* scheint sich seit der Zeit der Papyri von Elephantine bei ihnen erhalten zu haben. Jedenfalls stammt Diodors Kunde indirekt aus der Quelle, welche den Griechen für Jüdisches in Ägypten oder anderswo am ehesten zugänglich war, aus dem jüdischen Volksmunde, nicht aus der Sprache der heiligen Bücher oder des Kultus.

Als wohl zeitlich nächstfolgende Bezeugung des jüdischen Namens Ἰαώ ist an die bei Diodor anzureihen ein Zitat aus Philo Byblius, das sich mit größter Wahrscheinlichkeit ebenfalls auf den Gott der Juden bezieht. In dem schon besprochenen Exzerpt nämlich aus Johannes Lydus ist zu dem von Varro dem Gott der Juden beigelegten Namen Ἰαώ die Bemerkung hinzugefügt: ἀντὶ τοῦ φῶς νοητὸν τῇ Φοινίκων γλώσσῃ, ὥς φησι Ἑρέννιος. Mit Herennius ist gemeint der nach einer Angabe bei Suidas im Jahre 64 n. Chr.[1] geborene Philo Byblius, der den Namen des ihm befreundeten Konsul Herennius Severus als Beinamen führte. Seine Erklärung des Wortes ιαω setzt sicher die Bekanntschaft mit ihm als dem Namen des Gottes der Juden voraus, weil die Zusammenstellung der Deutung Philos mit der Aussage bei Varro über den Gott der Juden darauf verweist, daß Johannes Lydus die Worte Philos aus einem Zusammenhang entnommen hat, der von eben diesem Gott handelte. Zudem fügt Lydus dem Zitat aus Philo in unmittelbarer Folge hinzu: καὶ Σαβαὼθ πολλαχοῦ λέγεται, womit er deutlich den Gott der Juden meint. Philo wird, ebenso wie wenigstens indirekt Varro und Diodor, seine Kunde von diesem Namen aus jüdischem Volksmunde erlangt haben, wozu ihm seine phönizische Heimat Gelegenheit bieten konnte. Er zeigt in den uns aus ihm bei Eusebius erhaltenen Fragmenten deutlich Bekanntschaft mit alttestamentlichen Erzählungen, die er nach der Art seiner Angaben keinenfalls direkt aus dem Alten Testament schöpfte. Wie er dazu gekommen ist, dem Worte ιαω im Phönizischen, von dem er höchstens sehr ungenaue Kenntnis besaß[2], die Bedeutung φῶς νοητόν zuzuschreiben, weiß ich nicht zu sagen; daß er aber ein Wort dieser Bedeutung für den Gott der Juden passend fand, ist aus den vielen Zusammenstellungen des alttestamentlichen

[1] S. Artikel „Sanchuniathon" PRE [3], Bd. XVII, 1906, S. 454, 2 ff.

[2] S. Artikel „Sanchuniathon", S. 468, 13 ff.

Jahwe und auch des Ιαω der Zauberpapyri mit Lichterscheinungen und Lichtvorstellungen leicht zu verstehen.

Ich reihe hier an eine Nachricht über eine deutlich als Name des Gottes der Juden gemeinte Namensform, die mit zweifelhaftem Rechte ebenfalls auf Philo Byblius zurückgeführt wird. Eusebius (Praeparatio I, 9 p. 31 a; ed. Gaisf. I, 67; K. Müller, Fragm. histor. Graec. III, S. 563 § 2) berichtet in einer Mitteilung, die er anscheinend aus Porphyrius (geb. 233 n. Chr.) entnommen hat[1], der Berytier Sanchuniathon, dessen Schriften von Philo Byblius ins Griechische übersetzt worden seien, habe seine Nachrichten über die Juden erhalten von Hierombalos, dem Priester des Gottes Ἰευώ, der seine ἱστορία dem König der Berytier Ἀβέλβαλος widmete. Der Name des Königs könnte Korruption sein des öfter vorkommenden Namen *ʿabdbaʿal*, ist aber vielleicht zu emendieren Ἀβίβαλος (so bei GIFFORD im Texte), ein von Josephus (Ant. VIII, 5, 3; ed. Niese II § 144; C. Ap. I, 17. 18; N. V § 113. 117) für einen König von Tyrus angeführter Name. Da Hierombalos Nachrichten über die Juden mitgeteilt haben soll, kann es keinem Zweifel unterliegen, daß mit dem Gott Ἰευώ, als dessen Priester er bezeichnet wird, der Gott der Juden gemeint ist[2]. Abelbalos und Hierombalos sollen nach den Angaben bei Eusebius vor den „trojanischen Zeiten" und nahe denen des Mose gelebt haben. Daß Eusebius oder Porphyrius diese Angaben direkt aus Philo Byblius schöpfte, dem Verfasser der unter dem Pseudonym Sanchuniathon ausgegebenen Schriften und einer vielleicht dazu gehörenden Schrift über die Juden[3], ist nicht gerade

[1] Müller S. 563 fr. 1, 1 ὁ καθ' ἡμᾶς τὴν καθ' ἡμῶν πεποιημένος συσκευήν und ebenda S. 570 fr. 2, 29. Über das Verhältnis der Exzerpte bei Eusebius zu Porphyrius s. meine Studien, I, S. 7 und Artikel „Sanchuniathon" [s. S. 204, 1], S. 454, 20 ff.

[2] Der Name Ἱερόμβαλος ist nicht ein weiteres Anzeichen für jüdische Herkunft des Gottesnamens; denn der Name ist gewiß nicht, wie auch ich früher annahm, Transkription von *jĕrubbaʿal* (Ju 7 1 Luc Ιεροβααλ), dem anderen Namen Gideons, sondern identisch mit dem als Vatersname eines Soldaten der cohors I Ituraeorum inschriftlich überlieferten Ierombal (CIL XIII, 7041) und dieser zu verstehen als Transkription eines nicht zu belegenden ירמבעל (vgl. רמבעל CIS I, 99, 1), eine Imperfektbildung von רום (vgl. ירמיהו von רמה); zu dem auf dem Gedanken an ἱερός beruhenden ἰ für ῾ statt des gewöhnlichen ἰ vgl. Ἱεροσόλυμα. Möglich wäre aber, daß der Urheber des Berichtes bei Porphyrius den Beinamen des Gideon mit dem Namen jerombal verwechselte und aus dem Jahwehelden Gideon einen Jahwepriester machte.

[3] Περὶ (τῶν) Ἰουδαίων σύγγραμμα: Origenes, C. Cels. I, 15, ed. Kötschau I, 68; Eusebius, Praeparatio I, 10 p. 40 b, ed. Gaisf. I, 89 (Müller a. a. O., fragm. 5 und 6). Vgl. Artikel „Sanchuniathon" a. a. O. [S. 204, 1], S. 458, 50 ff.

wahrscheinlich, da in den uns erhaltenen Fragmenten aus dem Sanchuniathon des Philo die Stadt Berytos keine hervortretende Rolle spielt. Überdies fanden wir für Philo bei Johannes Lydus für den Gott der Juden die Namensform Ἰαώ. Erfunden hat der Gewährsmann des Eusebius oder Porphyrius seine Angaben keinenfalls. Sichere Ermittlung einer älteren Quelle erscheint aber als ausgeschlossen. Möglicherweise waren der Name und die Schriften Sanchuniathons nicht lediglich Philos Fiktion; es könnten außer in dessen Schriften noch andere Nachrichten über diesen mythischen Autor kursiert haben. Der Urheber der Angabe über den Gott Ἰευώ hatte — wie das in den bestimmt dem Philo angehörenden Fragmenten aus „Sanchuniathon" noch stärker hervortritt — vom Alten Testament sehr konfuse Vorstellungen; man beachte den mit *baʿal* zusammengesetzten Namen für einen Jahwepriester. Der Berichterstatter war anscheinend weder ein Jude noch ein Christ und kann zu seinem Ἰευώ kaum anders gelangt sein als direkt oder indirekt durch eine Angabe von jüdischer Seite. Er hat wahrscheinlich Erzählungen gehört, die im jüdischen Volke kursierten. Darin wird irgendeine kürzere Form des Tetragramms gebraucht worden sein. Die sonst nicht vorkommende Schreibung Ἰευώ (A H Ἰεύ) beruht wohl entweder auf Mißverständnis oder auf Korruption des Textes. Vielleicht ist sie zusammenzustellen mit der Form Ieû als dem jüdischen Gottesnamen, die uns in koptischen Schriften begegnen wird (S. 212 ff.). Theodoret, der (De cur. Graec. aff. II; Migne, PG 83, K. 840) die Angaben des Eusebius wiederholt, hat Ἰαώ[1] statt Ἰευώ, was eine von ihm herrührende Emendation sein kann nach der ihm geläufigen Form (s. unten S. 222), vielleicht aber das Ursprüngliche ist.

4 Ιαω in Zauberschriften, Ιαω und Ieû bei Gnostikern, Ιαω im Orakel des Apollo Clarius

Frühestens dem ersten, vielleicht aber ausnahmslos erst dem zweiten Jahrhundert unserer Ära ist zuzuweisen der Name Ιαω auf Abraxasgemmen und in Zauberpapyri (S. 119 f.)[2]. Die Urheber der

[1] Die Lesart τοῦ θεοῦ Ἰαχώβ ist natürlich Korruption durch einen Abschreiber, der einen ihm gewohnten Gottesnamen einsetzte.

[2] S. die Zusammenstellung der Gemmen in meinen Studien I, S. 189 ff. 201 ff., wozu einige Nachträge, soweit sich die einzelnen Gemmen nach den vorliegenden Beschreibungen unterscheiden lassen, bei GANSCHINIETZ a. a. O. [S. 194, 5], K. 709, 31 ff.

Gemmeninschriften und Zauberbücher haben diesen Namen, der ihnen in Verbindung mit deutlich alttestamentlichen Namen oder mit Anspielungen auf alttestamentliche Vorstellungen sehr geläufig ist, gewiß nicht entnommen aus dem *jĕhō* der alttestamentlichen Personennamen, wie sich das bei kirchlichen Schriftstellern annehmen läßt, sondern werden von Juden erfahren haben, daß ein diesem Ιαω entsprechender Gottesname in den heiligen Schriften der Juden stand. Sie haben wenigstens zum Teil zugleich Kunde davon erlangt, daß in der Verlesung der heiligen Schriften das in den Gemmeninschriften und Zauberbüchern daneben vorkommende Αδωναι gebräuchlich war (S. 117 ff.). Die Aussprache Ιαω wird ihnen, ebenso wie es für Varro, Diodor und Philo Byblius oder deren Gewährsmänner anzunehmen ist, bekannt geworden sein als eine im jüdischen Volksmunde verbreitete Form[1]. Dies würde nach dem wahrscheinlich vorzugsweise ägyptischen oder ägyptisch beeinflußten Ursprung der Gemmeninschriften und Papyri und vielleicht auch der Aussprache Ιαω (S. 193 ff.) zunächst nur für die Form des Gottesnamens in der ägyptischen Judenschaft, nicht unbedingt für die gleiche auch in der palästinischen, sprechen. Aber die Verbreitung der Gemmen mit einem auf jüdischen Ursprung hinweisenden Ιαω über weit auseinanderliegende Gebiete des römischen Reiches macht es unwahrscheinlich, daß sie alle aus Ägypten stammen.

Vielleicht ist es nicht zufällig, daß in den Gemmeninschriften ein mit alttestamentlichen Gottesnamen verbundenes Ιαω weit häufi-

---

Zu den Zauberpapyri s. oben S. 119 ff. und daselbst S. 119, 1 die Ausgaben. Ich muß darauf verzichten, die einzelnen Belege für ein Ιαω, das sich deutlich als jüdischer Herkunft erkennen läßt, aufzuzählen. Bei PARTHEY, WESSELY und KENYON sind sie unschwer aus den Indices s. v. Ιαω herauszufinden. Viele Belege aus den genannten Editionen zusammengestellt bei DEISSMANN, Bibelstudien, 1895, S. 6 ff., aber nicht mit Unterscheidung des Vorhandenseins oder Fehlens von Anzeichen der jüdischen Herkunft. Zahlreiche Belege des Ιαω überhaupt in den Zauberschriften besprochen von HOPFNER, Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber, Bd. I (Studien zur Palaeographie und Papyruskunde hrsggb. von C. Wessely, Bd. XXI), 1921, s. Register S. 260 unter „Jahweh".

[1] Auf die Variationen des Namens Ιαω in den Zauberpapyri einzugehen, ist hier nicht am Platze. Um nur ein Beispiel zu nennen, der Papyrus mag. Osloens. I hat neben Ιαω die Formen ιαεω Z. 116, ιαε S. 117, ια Z. 118. In ια und ιαε mag ein Bekanntsein vorliegen mit der alttestamentlichen Kurzform *jāh*, in ιαεω eine Kombination des ιαε mit Ιαω. [S. eine andere Erklärungsmöglichkeit S. 194, 5]. Mehr oder weniger haben wir es in den Variationen zu tun mit Vokalspielereien, die nicht auf eine wirklich gebräuchliche Aussprache des Tetragramms verweisen. Deutlich ist überall in den Papyri Ιαω die Hauptform, die als eigentlicher Name gebraucht wird.

ger nachzuweisen ist als Αδωναι und seine Variationen[1], und daß in den Zauberpapyri das nur vereinzelt vorkommende Αδωναι sehr zurücktritt hinter dem Ιαω, auch wenn allein dessen deutlich auf jüdische Herkunft verweisende Belege gezählt werden[2]. Jedenfalls ist bemerkenswert, daß in den Zauberpapyri Ιαω an verschiedenen Stellen deutlich angewandt wird als der Name eines bestimmten Gottes mit charakterisierenden Prädikaten und in Aussagen von dem, was er ist oder tut, während der Name Αδωναι nie in derselben Weise behandelt wird. Den mit Ιαω Benannten schildert der Zauberpapyrus der Bibliothèque Nationale v. 1201 ff., hier doch wohl deutlich als den aus dem Judentum entlehnten, mit den auf ein persönliches höchstes Wesen verweisenden Worten: ο κτισας θεους και αρχαγγελους και δεκανους. Noch deutlicher ist im Papyrus Mimaut (ed. Eitrem, S. 39, v. 58) Ἰαώ als der Judengott — es folgen Σα[βαώθ] und Ἀδωνα[ί] — gedacht, der hier charakterisiert wird als ein dem Zeus untergeordnetes persönliches Wesen mit πρῶτο[ν τ]ὸν Διὸς ἄγγελον θεὸν Ἰαώ. Im Papyrus Leidensis II (ed. Dieter. S. 184, 99 ff.) heißt es: ὁ δὲ θεὸς . . . ἔφη Ἰαὼ καὶ . . . ἐγεννήθη ἐκ τοῦ ἤχους μέγας θεός, μέγιστος, ὃς πάντων ἐστὶν κύριος[3] und ebenda (S. 197, 14 f.) τοῦ μεγάλου θεοῦ, δαίμονος Ἰαώ; im Papyrus Londinensis XLVI, 134 ff. βασυμ (*ba-šēm*) ισακ σαβαωθ ιαω ουτος εστιν ο κυριος των θεων ουτος εστιν ο κυριος της οικουμεν . ., ebenda v. 300 f. δεσποτα ιαω φωσφορε und v. 466 ff. δαιμων δαιμονων θεος θ[ε]ων ο κυριος των πνευματων ο απλανητος αιων ιαω.

Dagegen kommt Ἀδωναί, Ἀδωναῖος wie ein Beiname des Ἰαώ vor, so im Papyrus Leidensis I (ed. Dieter. S. 798, III, 1 f.) θεὸς θεῶν ἁπάντων Ἰαων[4] Σαβαωθ Αδωναι. Ebenso ist auch sonst mit Voran-

[1] Ich konnte a. a. O. [S. 206, 2] 69 (38 + 31) Gemmen mit Ιαω nachweisen; es gibt deren noch viel mehr, s. a. a. O., S. 201 no. 1. Daneben weiß ich nur von 20 Gemmen mit Αδωναι oder einer anderen Form für *ădonāj* [s. oben S. 117, 1]; für die Papyri s. die Indices bei PARTHEY, WESSELY und KENYON.

[2] Ich habe oben S. 119 ff. aus den Zauberschriften im weitesten Sinne des Wortes an Belegen für αδωναι und seine Variationen angegeben, was ich erreichen konnte (vollständig wird es allerdings gewiß nicht sein), um durch die Vergleichung dieser nicht schwer zu zählenden Belege mit meiner Versicherung, daß die Belege für ein deutlich jüdisches ιαω fast unübersehbar seien, dem Leser annähernd einen Eindruck von der Sachlage zu verschaffen.

[3] Man beachte noch besonders die Fortsetzung nach der von PREISENDANZ, Deutsche Literaturzeitung 1917, K. 1429 wiedergegebenen Fassung „ein großer Gott, der größte, der Vergangenheit und Zukunft im Weltall feststellte; und kein Windhauch war mehr ungehorsam".

[4] Daß Ἰαων Schreibfehler statt Ἰαω, scheint mir deutlich zu sein aus der gewöhn-

stellung des Ιαω die gewöhnliche Folge der Namen Ιαω Σαβαωθ Αδωναι[1]. Bestimmter als eine selbständige Erscheinung wird im Berliner Zauberpapyrus I v. 310 Ἀδωναῖος behandelt in der Beschwörung: ὁρκίζω φύσιν αὐτοφυῆ κράτιστον Ἀδωναῖον. Der Ἀδωναῖος figuriert hier als eine besondere Form des unter verschiedenen Namen beschworenen Ἄναξ Ἀπόλλων (v. 296a), nachdem dieser an erster Stelle (v. 300) angerufen war mit: ἄγγελε πρωτεύου Ζηνὸς μεγάλοιο Ἰαώ, worin nach allem, was folgt, das Ἰαώ zweifellos zu verbinden ist nicht mit Ζηνός, sondern mit ἄγγελε. Also Ἰαώ und Ἀδωναῖος sind beide Manifestationen des Ζεύς, aber Ἰαώ anscheinend die vornehmere. Man beachte dabei, daß es sich in der Namensform Ἀδωναῖος nicht direkt um den alttestamentlichen Namen *ădonāj* — sei es den nur gesprochenen, oder auch den geschriebenen — handelt, sondern um einen Dämon, dem wir bei den „Gnostikern" sogleich begegnen werden. Es ist charakteristisch, daß v. 303a vor der Anrufung des Ἀδωναῖος vorkommt die alttestamentliche Form [Ἀ]δωναί, anscheinend als ein bloßer Titel, mit dem der mit Ἰαώ identische Apollon angeredet wird. Der dagegen gewissermaßen selbständige Ἀδωναῖος hat im Bewußtsein des Autors dieser Anrufungen mit dem *ădonāj* der Juden kaum noch etwas zu tun.

Im allgemeinen gilt deutlich den Verfassern der Zauberformeln als der eigentliche zauberkräftige Name des Gottes der Juden Ιαω, dagegen Αδωναι in der Regel als ein Epitheton eben dieses Gottes. Daraus glaube ich entnehmen zu dürfen, daß ihnen die Aussprache *ădonāj* für *jhwh* nicht als die feststehende gegolten hat. Es wird damit der Eindruck erweckt, daß zur Zeit der Entstehung der Zauberformeln die Aussprache *ădonāj* für *jhwh* zwar aufgekommen, aber noch nicht allgemein durchgedrungen war.

In ungefähr dieselbe Periode wie die Gemmen und Zauberpapyri gehört dem Ursprung nach das auf Fluchtafeln wiederholt in Verbindung mit alttestamentlichen Gottesnamen vorkommende Ιαω[2].

lichen Zusammenstellung von Ἰαω mit den anderen Namen (s. folgende Anmkg.). Nach DEISSMANN, Bibelstudien, 1895, S. 6 liegt eine „Deklination" von Ἰαω vor.

[1] S. oben S. 120, 6.

[2] Bei AUDOLLENT, Defixionum tabellae quotquot innotuerunt, Paris 1904, wo alle früheren Veröffentlichungen berücksichtigt sind, folgende Belege: aus Puteoli Σαβαωθ Σα[β]αωθ Ιαω Ηλ Μιχαηλ (no. 208, 2 ff.; auch bei WÜNSCH, Antike Fluchtafeln [2], 1912, S. 7 ff.); aus Karthago Ιαω . . . σαβαω αδωναϊ (no. 241, 26 f.) und auf einer anderen Tafel ebenfalls aus Karthago (no. 242; bei WÜNSCH a. a. O., S. 13 ff.) Z. 13. 22 Ιαω, Z. 15 Σαβαωθ; aus Hadrumetum am Rande der Tafel Iao Adonae (no. 284, S. 394).

Auch hier wird an eine Herkunft des Namens aus jüdischem Volksmunde zu denken sein. Eine Datierung der in Betracht kommenden Tafeln ist schwierig. Eine von ihnen, die aus Karthago stammt [1], scheint im dritten Jahrhundert n. Chr. geschrieben zu sein. Es ist aber sehr wahrscheinlich, daß die darin gebrauchten Namen aus älterer Zeit überliefert waren.

Zu den Defixionstafeln im weiteren Sinne läßt sich rechnen ein Liebeszauber auf einer Bleitafel, gefunden in der aus dem dritten Jahrhundert n. Chr. stammenden Nekropole von Hadrumetum [2]. Der Text ist deutlich älter als die uns vorliegende Inschrift, rührt vielleicht aus dem zweiten Jahrhundert her und kann noch älter sein. Er enthält in der inschriftlichen Form, deren Gottesnamen allerdings in Unordnung geraten zu sein scheinen, 4mal den Namen Ιαω als beschwörungskräftigen (Z. 2 f. 38 f.), und zwar in der wiederholten Verbindung τὸν θεὸν τοῦ Αβρααν καὶ τὸν Ιαω τὸν τοῦ Ιακου, Ιαω Αωθ Αβαωθ θεὸν τοῦ Ισραμα (l. Ισραηλ) [3]. Wahrscheinlich ist Αβαωθ und wohl auch Αωθ Korruption, vielleicht beabsichtigte, von Σαβαωθ [4]. Besonders bemerkenswert ist, daß wir es hier, und unter den mir bekannten Belegen deutlich nur hier, mit einem Ιαω im Gebrauch eines Juden zu tun haben. Daß der Verfasser des Textes, der vom Schreiber zu unterscheiden ist, ein Jude war, geht aus seiner Vertrautheit mit dem Alten Testament zweifellos hervor [5]. Dieser Zaubertext bestätigt also die Annahme, daß die Transkription Ιαω eine wirklich von den Juden gebrauchte Form des alttestamentlichen Gottesnamens ist. Es ist aber sehr wahrscheinlich, daß der Verfasser dieses Textes ihn von vornherein schrieb zur Benützung auch durch Nichtjuden. Die Domitiana jedenfalls, für deren Liebesbedürfnis der Zauber vom Schreiber auf die Tafel gesetzt wurde, war eher eine Heidin als eine Jüdin oder Christin [6]. Die Form Ιαω bekundet viel-

[1] Audollent a. a. O. [S. 209, 2], no. 242.

[2] Zuerst veröffentlicht von Maspero 1890, dann von Deissmann, Bibelstudien, 1895, S. 21 ff., auch bei Audollent a. a. O., no. 271; bei Wünsch a. a. O. [S. 209, 2], S. 21 ff.; ferner besprochen unter anderen von Blau, Das altjüdische Zauberwesen, 1898, S. 96 ff.

[3] S. Deissmann a. a. O., S. 48.

[4] So Blau a. a. O., S. 105 f.

[5] Ob ein alexandrinischer Jude (so Deissmann a. a. O., S. 48 f.), woran Blau (a. a. O., S. 110 f.) zweifelt, kann hier dahingestellt bleiben. Die Frage wäre für uns nur insofern von Interesse, als in dem einen Falle das Ιαω auch hier auf ein speziell ägyptisches *jhw* verweisen würde.

[6] S. Deissmann a. a. O., S. 34.

leicht nur, was der jüdische Verfasser des Textes von der Aussprache des Gottesnamens an Nichtjuden für mitteilbar hielt, nicht unbedingt, daß er sie als die korrekte erachtete[1].

Als Schutzmittel gegen feindliche Mächte dient der Name Ιαω in Phylakterien[2], wo er mehrfach in Verbindung mit anderen alttestamentlichen Gottesnamen, so Σαβαώθ, Ἀδωναεί erscheint[3].

Abgesehen von jenem Liebeszauber sind alle Papyri, die meisten Gemmeninschriften, Verfluchungstafeln usw. mit einem Ιαω, das sich erkennen läßt als aus dem Judentum stammend, deutlich von Nichtjuden hergestellt und wohl auch benutzt worden. Dieser ausgedehnte Gebrauch des jüdischen Gottesnamens zu Zauberzwecken steht damit in Zusammenhang, daß im Judentum schon frühzeitig eine gewisse Geheimhaltung des alttestamentlichen Gottesnamens aufkam, und daß ein Dunkel über der richtigen Aussprache geschwebt haben mag. Damit stimmt überein, daß wir aus dem Αδωναι der Gemmeninschriften und Zauberpapyri glaubten folgern zu müssen, zu deren

[1] Der Verfasser scheint einen Unterschied aussprechen zu wollen zwischen Ιαω und dem vollen Tetragramm; BLAU a. a. O. [S. 210, 2], S. 104 entnimmt es aus τὸ ἅγιον ὄνομα ὃ οὐ λέγεται Z. 19, was sich nicht auf das doch geschriebene Ιαω beziehen könne, Nach ὃ οὐ λέγεται ἐν τῷ ist allerdings eine Lücke, so daß zu dem οὐ λέγεται irgendeine Einschränkung hinzugefügt gewesen sein könnte (so DEISSMANN a. a. O. [S. 210, 2], S. 41 f.). Aber nach WÜNSCH a. a. O. [S. 209, 2], S. 24 scheint die Lücke in anderer Weise ausgefüllt werden zu müssen.

[2] Belege bei GANSCHINIETZ a. a. O. [S. 194, 5], K. 709, 65 ff.

[3] Obgleich zweifellos zurückgehend auf alte Vorbilder, gehören wohl sämtlich einer späteren Zeit an die Verwendungen des Namens Ἰαώ in Zauberformeln zu Heilungszwecken oder bei Bestellung des Ackers und beim Fischfang, die RICH. HEIM, Incantamenta [s. oben S. 121, 3] gesammelt hat. S. 523 no. 167 aus Alexander von Tralles: Ἰαώθ (bis) neben Σαβαώθ, Ἀδωναί, Ἑλωί; S. 524 no. 172 aus den Geoponica (Älteres gesammelt unter Konstantinos Porphyrogennetos): Ἰαὼ Σαβαώθ; S. 537 no. 214 aus den Hippiatrica (zusammengestellt unter Konstantinos Porphyrogennetos): wiederholtes Ιαω ιαη neben Nennung Gottes des Vaters, Jesu Christi und des heiligen Geistes; S. 537 no. 218 aus Anecdot. latin. ed. Piechotta: „Jacob (sic) Sabaoth". Ich würde hierher auch stellen S. 523 no. 171 aus den Geoponica: Ἰαβώ ohne andere alttestamentliche oder christliche Gottesnamen und ferner S. 542 no. 240 aus einer in Maastricht gefundenen Erztafel: Αβρασαξ ιαη Ιαω, ebenfalls ohne begleitende alttestamentliche oder christliche Gottesnamen. In Verbindung mit Αβρασαξ kommt Ιαη Ιαω ohne weitere alttestamentliche Gottesnamen auch vor in Beschwörungen gegen Hagelschlag und anderes Unwetter auf einem Erzstreifen und einer Erzplatte, die im südlichen Frankreich gefunden worden sind, CIG XIV no. 2481, 10 und 2494, 5. Die Zusammenstellung Ιαη Ιαω oder Ιαω Ιαη (s. oben Hippiatrica) ist doch wohl entstanden aus einer zwiefachen Aussprache des jüdischen Gottesnamens, nämlich Ιαη aus der alttestamentlichen Abkürzung *jāh*, s. unten S. 219 f. zu Origenes. Für den Gebrauch des Ιαω in Beschwörungen zu Heilzwecken s. ferner oben S. 121, 3.

Entstehungszeit sei bei der synagogalen Schriftverlesung bereits *ădonāj* für das Tetragramm gesprochen worden (S. 121), wie wir das auch aus Celsus für das zweite Jahrhundert annehmen dürfen und aus Origenes für das dritte bestimmt wissen. Im jüdischen Volke war seit dem Aufkommen dieser Sitte vielleicht nicht mehr genau bekannt, welches die wohl schon im Tempelkultus von den Priestern, jedenfalls später von den Schriftgelehrten, mit dem Nimbus eines Geheimnisses umkleidete richtige Aussprache war. Oder auch aus Scheu vor dieser mochte man nur eine volkstümliche kürzere Form noch anzuwenden und mitzuteilen wagen. Mir ist keine Zauberschrift bekannt, in der der Versuch gemacht wäre, das volle Tetragramm wiederzugeben.

Nicht anders als in den Verwendungen zu Zauberzwecken ist zu beurteilen Zeit und Vermittlung für das Aufkommen des schon oben (S. 122) erwähnten Ἰαώ bei gewissen Gnostikern, den sogenannten Ophiten. Daß der Name auch hier aus dem Judentum stammt, ergibt sich aus der Zusammenstellung mit jüdischen Gottesnamen, unter denen wir Adoneus, Ἀδωναῖος für einen besonderen von Ἰαώ unterschiedenen Dämon oder Gott fanden. Auch den Valentinianern war der Name Ἰαώ bekannt, wofür die Belege besser später bei Gelegenheit der Erwähnung von seiten Tertullians (S. 217 f.) zu besprechen sind. Soviel ich sehe, läßt sich dagegen Bekanntschaft mit dem Namen *ădonāj* bei den Valentinianern nicht nachweisen [1].

In dem koptischen Buche Pistis Sophia [2], das einer kaum näher zu bestimmenden gnostischen Sekte angehört, spielen die Namen Iaô und Ieû eine große Rolle [3], während eine Wiedergabe von *ădonāj* nicht vorkommt. Das spricht doch wohl dafür, daß hier, wie nach derselben Beobachtung bei den Valentinianern, die Bekanntschaft mit dem Namen Ἰαώ aus verhältnismäßig alter Zeit stammt,

[1] Darüber, daß Ἰαώ auch in dem Taufbekenntnis einer gnostischen Sekte (Irenäus, Adv. haer. I, 21, 3; ed. Harvey I, S. 185) dem alttestamentlichen Gottesnamen entspricht, s. Studien I, S. 200.

[2] Hrsggb. von Petermann-Schwartze 1851, in Übersetzung von C. Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften, Bd. I, 1905, S. 1 ff., neuerdings von demselben im Urtext (Pistis Sophia, Coptica II, Hauniae 1925) und in neuer Übersetzung (Pistis Sophia, Ein gnostisches Originalwerk, 1925).

[3] Verzeichnis der Stellen mit Iaô und Ieû bei C. Schmidt, Pistis Sophia (Übersetzung [2]), S. 299.

wo *ădonāj* im Wert eines Gottesnamens im jüdischen Volke noch nicht verbreitet war. Diese Beurteilung ist nicht dadurch ausgeschlossen, daß in dem koptisch-gnostischen Apocryphon Johannis, das älter ist als Pistis Sophia, der Name Adonaios allerdings vorkommt (S. 122f.). Die einzelnen Schriften konnten ihre Gottesnamen aus verschiedenen Epochen der Entwicklung entnehmen, und zwar nicht immer aus der ihnen zeitlich am nächsten liegenden. Daß auch die Form Ieû der Pistis Sophia[1] zurückgeht auf den jüdischen Gottesnamen, kann nach der Zusammenstellung der Namen ιεου σαβαωθ in der Anrede Jesu an seinen Vater[2] keinem Zweifel unterliegen; daneben in derselben Anrede ιαω[3]. Jeû ist in der Pistis Sophia der Vater des Vaters Jesu (a. a. O., S. 263, 12), d. i. des Sabaoth, des „Großen und Guten" (a. a. O., S. 143, 12 ff.). Von noch größerer Bedeutsamkeit ist der Name Ieû in ebenfalls in koptischer Sprache erhaltenen, der Pistis Sophia nahe verwandten Traktaten, in denen Carl Schmidt die in der Pistis Sophia zitierten beiden Bücher Ieû zu erkennen glaubt[4]. Er sieht sie an als der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts angehörend[5]. Ieû erscheint hier als eine Emanation des höchsten Prinzips, des Schöpfers der oberen Welt, als der „wahre Gott" und der Vater einer Reihe von Ieû's[6]. Sonst findet sich Ieû noch in einem koptisch-gnostischen Gebet[7]. Eine Wiedergabe von *ădonāj* kommt auch in diesen Schriften nicht vor.

---

[1] Vgl. Ιεου auf einer Gemme, aber ohne andere Namen, so daß die Herkunft vom Tetragramm zweifelhaft ist, s. Studien I, S. 203 f., no. 17. Unter anderen magischen Namen, keinen alttestamentlichen, ιεου in Papyrus Lugd. J 395 ed. Dieterich (Abraxas S. 202, Z. 2; S. 203, Z. 5), in den Papyri Lond. XLVI Z. 96 und XLVII Z. 476; vgl. ιεουηω in dem Zauberpapyrus der Bibliothèque Nationale Z. 1130.

[2] C. Schmidt, Übersetzung [2] [s. S. 212, 2], S. 261, 14.

[3] A. a. O., S. 261, 11.

[4] Herausgegeben von Carl Schmidt, Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem codex Brucianus (Texte und Untersuchungen hrsggb. von v. Gebhard und Harnack, VIII, 1892), S. 39 ff. und von demselben, Koptisch-gnostische Schriften, Bd. I, 1905, S. 257 ff. Die nicht unbestritten gebliebene Identifizierung dieser Traktate mit den zwei Büchern Ieû der Pistis Sophia ist von C. Schmidt aufs neue vertreten worden in „Pistis Sophia" (Übersetzung [2]), S. LV ff.

[5] Gnost. Schr. in kopt. Sprache, S. 598; Kopt.-gnost. Schriften I, S. XXIV; Pistis Sophia (Übersetzung [2]), S. LXXXII; von der Pistis Sophia weist er (ebenda) Buch I—III der zweiten, Buch IV „wohl bereits" der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts zu.

[6] C. Schmidt, Gnost. Schr., S. 322 f.

[7] C. Schmidt, Kopt.-gnost. Schriften I, S. 330, 4 usw.

Die Form Ieû als eine Wiedergabe des Gottesnamens der Juden kenne ich nur in den koptischen Schriften. Jedenfalls liegt eine Abwandlung aus *jāhū* vor. Es scheint also für das יהו von Elephantine die beiden Aussprachen *jāhō* und *jāhū* gegeben zu haben, analog den beiden abgekürzten Formen in alttestamentlichen Personennamen *jĕhō* (gesprochen *jăhō*) und *jāhū*. Daß in den Ieû-Büchern nur Ieû vorkommt, in der jüngeren Pistis Sophia auch Iaô, ist kein Hinweis auf Priorität der ersten Form. In dem oben schon genannten gnostischen Apocryphon Johannis, das älter ist als diese beiden Schriften, finden sich als Namen verschiedener Planetengeister Jaôth und Jaô (S. 122 f.). Für die Entstehung der zuletzt angeführten Namensformen ist vielleicht nicht unwichtig, daß das Apocryphon Johannis nach den Kombinationen von CARL SCHMIDT[1] den Sethianern angehört, die sich in Ägypten „aus einem Kultverein zur Schule emporgeschwungen haben". Wir werden also auch hier verwiesen auf die Möglichkeit einer Herkunft dieser Namensformen von einem speziell den ägyptischen Juden angehörenden *jāhō* oder *jāhū*.

Wohl erst einer späteren Zeit als das Ἰαώ bei Gnostikern, jedenfalls einer nachchristlichen, gehört an das *jō* in zahlreichen damit zusammengesetzten Namen von Genien bei den Mandäern, darunter besonders hervortretend *jōrabbā'* „der große Jō", *jōšamīn* „der Himmels-Jō"[2]. Daß dies *jō* aus dem Judentum herstammt, kann nicht zweifelhaft sein nach der Identifizierung des Jōrabbā' mit dem Adonaj[3].

Aus ungefähr derselben Zeit und denselben Kreisen wie das Ιαω der Zauberschriften stammt aller Wahrscheinlichkeit nach der Gottesname Ἰαώ in dem bei Macrobius (Saturn. ed. Eyssenh. I, 18, 18 ff.) erhaltenen vielbesprochenen Orakel des Apollo Clarius, zu welchem nach Macrobius ein Cornelius Labeo, wahrscheinlich der von Augustin erwähnte, zeitlich nicht näher zu bestimmende Kenner der Götterlehre, einen Kommentar geschrieben hatte[4]. Trotz vieler

---

[1] Irenäus und seine Quelle in adv. haer. I, 29, in: Philotesia Paul Kleinert dargebracht, 1907, S. 334 f.

[2] S. LIDZBARSKI, Das Johannesbuch der Mandäer, II Teil, 1915, S. XXII ff. Zu den mit *jō* gebildeten Dämonennamen vgl. die vielen Namen mit ιω in dem Papyr. mag. Osloens. 1, s. EITREMS Ausgabe, Register S. 144.

[3] Diese Identifizierung im Johannesbuch a. a. O., S. XXII.

[4] Über die Zeit des Cornelius Labeo und des von ihm kommentierten Orakels s. BURESCH, Klaros, Untersuchungen zum Orakelwesen des späteren Altertums, 1889, S. 54 f. 60.

entgegenstehender Beurteilungen kann es meines Erachtens keinem Zweifel unterliegen, daß das Orakel nicht einem vorchristlichen Autor angehört, sondern aus den Zeiten der späten Religionsmengerei herrührt; es nennt Ἰαώ als den höchsten aller Götter und identifiziert ihn mit Hades, Zeus und Helios[1]. Deutlich ist auch hier der Name Ἰαώ der alttestamentliche Gottesname. Dafür spricht das gewiß auf das ὕψιστος, d. i. *ʿeljōn*, des hellenistischen Judentums zurückgehende Bekenntnis zu dem Ἰαώ als dem πάντων ὕπατος θεός[2].

5 Umschreibungen des alttestamentlichen Gottesnamens in der altchristlichen Literatur

Neben den älteren Zeugnissen für den Namen Ἰαώ als dem des Gottes der Juden in der griechisch-römischen Literatur und den zuletzt besprochenen nicht sicher datierbaren haben wir bei Kirchenlehrern verschiedene Wiedergaben der Aussprache des alttestamentlichen Gottesnamens, die zum Teil bestimmt dem zweiten, vielleicht auch noch dem dritten Jahrhundert angehören.

Schon oben ist in anderem Zusammenhang (S. 116 f.) berichtet worden von der Aussprache mit Iaωth oder Iaoth bei Irenäus und von der wahrscheinlich ganz korrekten Transkription der Form als Tetragramm mit Ἰαουε bei Clemens Alexandrinus.

Die Wege, auf denen beide zu ihrer Wiedergabe des Gottesnamens gelangten, waren wahrscheinlich verschiedener Art. Daß Irenäus die Form Iaωth, Iaoth gebildet habe, wie sich das für Ἰαώ bei anderen alten Kirchenlehrern vermuten läßt, als Transkription des *jĕhō* in Personennamen, ist nicht anzunehmen, da dann die Hin-

[1] Auf den Anklang an das ἄβρὸν Ἰαώ des Orakels Z. 5 in ιαω ια η αβρα ιαχη ιω der Gemme Kopp § 880 ist kein Gewicht zu legen, wie ich Studien I, S. 215 f. getan habe. Das αβρα ιαχ ist gewiß Korruption oder falsche Lesung von αβρασαξ (so Buresch a. a. O. [S. 214, 4], S. 52 f.). Überdies ist das zweite Ἰαώ (Z. 5) kaum ursprünglich (so auch gegen Gressmann, ZAW, N. F. 2, 1925, S. 18, 1), da Ἰαώ Z. 3, auch wenn damit Dionysos gemeint ist (so Buresch a. a. O., S. 49 ff.), nicht wohl durch dasselbe Wort Ἰαώ erklärt werden kann. Daraus läßt sich rechtfertigen Lobecks Konjektur Ἄδωνιν (vgl. Adonis u. Esmun, S. 124), für die geltend zu machen wäre ἄβρός als Epitheton des Adonis, s. Studien I, S. 215, 1 (die schon von Movers zitierte Stelle aus Proklos s. jetzt Orphica ed. Abel 1885, Procli hymni I, 26, S. 277). Wahrscheinlicher finde ich aber nach neuer Überlegung die Konjektur Ἴακχον von L. Janus (Macrobius-Ausgabe, Bd. II, 1852, S. 177), da μετοπώρου zu Iakchos-Dionysos gut paßt, zu Adonis nur gezwungen (s. Adonis u. Esmun a. a. O.).

[2] Nähere Begründung dieser Beurteilung des Orakels s. Studien I, S. 213 ff.

zufügung des überflüssigen h unverständlich bliebe. Vielmehr wird er aus jüdischer Quelle die Aussprache des Tetragramms mit *jāhō* gehört haben, ob direkt aus jüdischem Munde, läßt sich bezweifeln bei der ungenauen Wiedergabe in der Form Iaωth, Iaoth, die vielleicht nach Analogie von Σαβαώθ gebildet ist[1].

Anders liegt es bei Clemens. Wenn die am besten bezeugte Lesart Ἰαουε, deren Richtigkeit zu bezweifeln keine Veranlassung vorliegt[2], wirklich den ursprünglichen Text repräsentiert, so scheint

---

[1] Neben den beiden oben angegebenen Formen kommt bei Irenäus I, 4, 1 (ed. Harvey I, S. 33) noch vor Ioath (die Codd. Ioath und Iaoth, s. Stierens Ausgabe S. 47), wohl nur ein Schreibfehler. Die Erklärung des ωth, oth durch Angleichung an Σαβαώθ wird für Irenäus näher liegen als eine andere von mir Studien I, S. 195 vorgeschlagene Möglichkeit, wozu Ergänzungen, auch mit Belegen aus den Zauberpapyri, bei Deissmann, Bibelstudien, 1895, S. 9 f. Die Form Iaôth fanden wir (S. 122 f.) in dem koptisch-gnostischen Apocryphon Johannis, hier einem anderen Planetengeist beigelegt als der Name Jaô. In einem äthiopischen Onomastikon *ījāwāt* (ιαωθ), s. Wutz, Onomastica sacra (Texte u. Untersuchungen hrsggb. von Harnack u. C. Schmidt, III, 11, 1 u. 2), 1914. 1915, S. 1004 f. Ἰαώθ als Zaubername in der Διαθήκη Σολομῶντος ed. Ch. Ch. Mc Cown (The Testament of Solomon, Untersuchungen zum Neuen Testament hrsggb. von H. Windisch, Heft 9, Leipzig 1922), S. 53*, 11 P (σαβαὼθ H); S. 57*, 1 H (ἰαθὼθ P). Die Lesart Ἰαώθ wird mit dem Herausgeber an beiden Stellen vorzuziehen sein, da sie von je einer der nach seinem, wie mir scheint, überzeugenden Urteil ältesten in H und P vertretenen Rezensionen bezeugt ist, die Lesart σαβαὼθ wie eine Korrektur und das unverständliche ἰαθὼθ wie eine Korruption aussieht. Der erste Herausgeber des Testamentum, Ferdinand Fleck (Theologische Reisefrüchte, III Abteilung [= Wissenschaftliche Reise, Bd. II, Abt. 3], Leipzig 1837), der eine der Pariser Handschriften (P) wiedergab, beschränkte sich darauf, das Testamentum in dem ihm vorliegenden Texte „byzantinischer" Zeit zuzuweisen (vgl. Mc Cown S. 108). Die seitdem bekanntgewordenen Handschriften bekunden aber, daß dieser Text aus verschiedenen Schichten entstanden ist, und bieten untereinander abweichende Rezensionen einer nicht erhaltenen ältesten Form. Schon sie war wohl sicher christlichen Ursprungs. Ihr Alter ist sehr verschieden bestimmt worden. Nach Mc Cown S. 106 ff. ist sie anzusetzen jedenfalls vor 400 n. Chr. Jede nähere Zeitbestimmung bleibt unsicher. Nach Mc Cowns zurückhaltendem Urteil würde einige Wahrscheinlichkeit sprechen für das dritte Jahrhundert. Ein vielleicht anzunehmendes jüdisches Grundwerk könnte noch älter sein. — Die Form Ἰαώθ ferner bei Alexander von Tralles, s. oben S. 211, 3. Vgl. noch αβραϊαωθ Zauberpap. der Biblioth. Nation. ed. Wessely v. 1001, nach Eitrem, Pap. mag. grecqs de Paris, S. 13, auch v. 990 (Wessely αβραϊωθ).

[2] Die Lesart ἰαοὺ L wird aufgewogen durch ἰὰ οὐαὶ (= ιαουε) bei Nicephorus und die in einer Turiner Katene überlieferte Form ἰὰ οὐὲ (so de Lagarde, Göttingische Gelehrte Anzeigen 1870, S. 807 = Symmicta [I] 1877, S. 14 f.); s. den Apparat bei Stählin, darunter noch beachtenswert ἰαοῦε Coisl. Seg. 308 Reg. 1825. Die Lesart ἰαοὺ läßt sich aus ἰαουὲ entstanden denken, kaum umgekehrt. Zu ἰαού vgl. ιεου S. 213, 1 und Papyr. Leidens. J 384, IV, 5 (ed. Dieter. S. 800) τὸ ἅγιον (ὄνομα) ιαου (die Ergänzung nach Eitrem, Nord. Tidskrift f. filol. 1921, S. 106). Die Form Ἰαού oder Ἰαού (dieses

das ου als Umschreibung für ו eine Aussprache *ja[h]we[h]* wiederzugeben, die übereinstimmen würde mit dem S. 222 f. zu besprechenden Ἰαβέ (Ἰαβαί), das von Theodoret als Aussprache der Samaritaner angegeben wird und die Vokale des Tetragramms wahrscheinlich korrekt zum Ausdruck bringt. Demnach beruht, während Irenäus direkt oder indirekt die Aussprache im jüdischen Volksmunde. erfuhr, die Transkription bei Clemens vermutlich auf der Mitteilung eines jüdischen Schriftkundigen, möglicherweise des Konvertiten aus dem Judentum (Ἑβραῖος ἀνέκαθεν [1]), der in Palästina sein Lehrer war. Es wäre dies vielleicht der einzige Fall, wo wir eine Kundgebung über die Aussprache von seiten eines jüdischen Gelehrten annehmen dürfen. Alle bisher genannten Wiedergaben der Aussprache des Gottesnamens scheinen auf der im Volke gebräuchlichen kürzeren Form zu beruhen. Nur noch die später zu besprechende Transkription Ἰαβέ bei Epiphanius kann vielleicht auf Mitteilung eines Schriftgelehrten zurückgehen. Man beachte aber den Wortlaut des Referats bei Clemens: τὸ τετραγράμμον ὄνομα τὸ μυστικόν, ὃ περιέκειντο οἷς μόνοις τὸ ἄδυτον βάσιμον ἦν· [2] λέγεται δὲ Ἰαουε. Er gibt nicht an, wie zu seiner Zeit der Name gesprochen, oder daß er damals überhaupt ausgesprochen worden sei. Sein Gewährsmann scheint ihm nur berichtet zu haben, wie der Name zu sprechen sei, der sich vormals auf der Gewandung der Priester befand — er dachte dabei offenbar speziell an den Hohenpriester, auf dessen Diadem der Name geschrieben stand (Ex 28 36). Zu diesem historischen Referat über den einstmaligen Gebrauch und die einstmalige Aussprache des Namens mochte sich ein jüdischer Lehrer des Clemens berechtigt halten, um so eher, wenn wir an einen Konvertiten zu denken haben. Nur ein Referat liegt in dieser Mitteilung, nicht eine persönliche Anwendung des Namens, die bei den Schriftkundigen dieser Zeit wahrscheinlich als unerlaubt galt.

Aus Irenäus weiß Tertullian (gest. um 220) in der Schrift Ad-

neben Ἀδωναῖ) in einem in zweifacher Rezension erhaltenen Zaubertext bei Polites [s. oben S. 121, 3], auf den ich durch Ganschinietz a. a. O. [S. 194, 5], K. 700 aufmerksam gemacht worden bin.

[1] Über diesen Lehrer s. Theodor Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons, Bd. III, 1884, S. 163, 1.

[2] Diese Angaben hat Clemens offenbar aus Philo, De vit. Mos. III, 11 (s. oben S. 177). Zu übersehen ist aber nicht, daß Clemens nicht, wie Philo, von einem Aussprechen des Namens redet und nur an seine Eingravierung auf dem Diadem zu denken scheint.

versus Valentinianos c. 14 (ed. Kroymann III, S. 193; im Corp. script. eccles. lat. Vindob. vol. 47), die zu den späteren unter seinen Schriften gehört, von dem Gebrauch des Wortes Iao bei den Valentinianern, das bei ihnen dem Horos in dem Mund gelegt werde als ein Ausruf der Sophia gegenüber: ‚Iao'! quasi ‚Porro Quirites'! aut ‚Fidem Caesaris'! inde inuenitur Iao in scripturis. Dieselbe Erklärung des Namens als eine von den Valentinianern aufgestellte findet sich bei Irenäus (Adv. haer. I, 1, 7; ed. Harvey I, S. 33), durch den Tertullian vorzugsweise über die Valentinianer unterrichtet war. Daß, was bei Irenäus nicht steht, das „in scripturis" gebrauchte Wort Iao (nach den Valentinianern) auf dem angegebenen Wege entstanden sei[1], nimmt er offenbar aus einer von Irenäus unabhängigen Kunde an. Ob er aber außer von dem Iao der Valentinianer noch sonst von diesem Namen als dem des alttestamentlichen Gottes weiß, läßt sich aus seiner Angabe nicht ersehen.

Sowohl aus des Irenäus als aus Tertullians Erwähnung geht nicht hervor, daß zu ihrer Zeit Ιαω im Volksmunde noch gebräuchlich war. Mit Clemens hören die bestimmt datierbaren Bezeugungen irgendeiner Aussprache des alttestamentlichen Gottesnamens nach seinem Lautwert im Gebrauch der Juden auf[2]; denn Epiphanius hat

---

[1] Bei Irenäus nur: ὅθεν τὸ Ἰαὼ ὄνομα γεγενῆσθαι φάσκουσι. Wörtlich mit Irenäus übereinstimmend, hat denselben Bericht Epiphanius, Pan. haer. 31, 16, 4, ed. Holl I, S. 410.

[2] Nicht mit Sicherheit ist auf einen selbständigen Gebrauch der Form Ἰαώ und noch weniger auf eine bei den Juden gebräuchliche Kurzform des Tetragramms direkt zu schließen aus dem Namen Iaoel in der altslavischen Apokalypse Abrahams (in Übersetzung von Bonwetsch in den Studien zur Geschichte der Theologie uud der Kirche, hrsggb. von Bonwetsch und Seeberg, Bd. I, 1897). Der Name Iaoel kommt hier vor für einen Engel (S. 21, 18 [andere Lesarten Iloel, Ioal] und S. 22, 5 „Ich bin Iaoel seiend genannt" [vgl. Ex 3 14 LXX; andere Lesarten Iaol, Ioal, Eloel, Aol]) und für Gott (S. 28, 6 „Sabaoth, sehr Herrlicher, El, El, El, El, Iaoel" [Joael]). Damit ist zu vergleichen Ἰωήλ, Ἰουήλ unter Engelnamen wie Μιχαήλ, Ῥαφαήλ usw. in Pap. mag. Osloens. no. 1 Z. 173 (dazu weitere Belege für Ἰωηλ in Eitrems Ausgabe [s. S. 119, 1], S. 38, Abs. 1); ferner in einem altkirchenslavischen Adambuch, (hrsggb. von Jagić, Denkschriften der Wiener Akad. d. Wiss., philos.-hist. Cl., XLII, 1893, S. 1 ff.) der Name eines Erzengels Ioel oder „Michael Ioel" (S. 31 § 30 ff.). Dies „Ioel" möchte eine Korruption sein von Iaoel (verwechselt mit dem Prophetennamen Joel). Vgl. ferner im Testamentum Salomonis ed. Mc Cown [s. oben S. 216, 1] S. 54*, 6 P neben σαβαώθ als Zaubernamen ἰειλῶ · ἰωελὲτ (HI ἰαέ · ἰεώ, L ἰαέ · ἰαὼ). Das Iaoel der Apokalypse Abrahams ist schwerlich aufzufassen als Zusammenschmelzung zweier selbständiger Gottesnamen Iao und El zu einem einzigen, sondern eher entstanden aus einem Engelnamen *jĕhō-ēl* „Jahwe ist Gott" (vgl. *mīkā'ēl* „Wer ist wie Gott?") mit Transkription des *jĕhō* durch einen Griechen nach dem ihm aus

das von ihm angegebene Ἰαβέ anscheinend aus älteren Quellen und Theodoret ebendiese Namensform von den Samaritanern erfahren.

Origenes gibt über die Aussprache des vollgeschriebenen *jhwh* nichts an. Daraus geht noch nicht unbedingt hervor, daß er aus dem Verkehr mit Juden nicht ebenso wie sein Lehrer Clemens Mitteilungen über eine in älterer Zeit gebräuchliche Aussprache erlangt hätte. Er reflektiert überhaupt nirgends über diese Aussprache, da es ihm in erster Linie ankam nur auf die Feststellung des korrekten Textes der alttestamentlichen Schriften und seiner Lesung bei den Schriftgelehrten. Auf Angaben darüber hat er sich bezüglich der Gottesnamen beschränkt und berichtet nur in ganz korrekter Wiedergabe, daß bei der Lesung der heiligen Schriften die Aussprache des Tetragramms mit Ἀδωναΐ üblich sei (S. 113 ff.). In der zweiten Kolumne der Hexapla hat er die hebräische Schreibung יהוה ohne eine Andeutung über ihre Aussprache beibehalten (I Teil, S. 567, 1). Was er Contra Celsum VI, 32 von dem Gottesnamen Ἰαώ angibt (s. oben S. 122), besagt nur, daß er wußte von diesem Namen bei den Gnostikern als einem aus dem Alten Testament entlehnten, nicht aber, daß ihm ein Gebrauch desselben bei den Juden seiner Zeit bekannt war. Als Gottesnamen der „Hebräer" bezeichnet er in demselben Satze die Form Ἰά, d. i. die ihm aus dem alttestamentlichen Texte bekannte Abkürzung *jāh*[1], die schon von Theodotion mit Ἰά umschrieben worden ist[2]. Es ist nur eine variierende Transkription eben dieser

---

kirchlichen Schriftstellern bekannten Ἰαώ. Ob die Apokalypse Abrahams eine jüdische Grundlage hat, wie Bonwetsch vermutet, ist für die Erklärung des Namens irrelevant; er wird nach der oben gegebenen Auffassung in jedem Fall einem jüdischen Engelnamen entsprechen. Von dem ιαωλ in Wesselys Ausgabe des Papyrus Mimaut v. 151 ist nach Eitrems Edition v. 156 nur zu lesen ι . . . λ. Dahingestellt bleibe, ob der Engelname Iaoel usw. zusammenhängt mit dem Namen ἰούηλ für die παμμήτωρ in einem koptisch-gnostischen Werke (ed. C. Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften I, 1905, S. 339, 33; 355, 2; vgl. dazu Preisendanz, Miszellen zu den Zauberpapyri, Wiener Studien 41, 1919, S. 11) und mit „Joel" als dem Namen für eine männliche Jungfrau bei den Manichäern (vgl. C. Schmidt, Gnost. Schrift. in kopt. Sprache [s. oben S. 213, 4], S. 564).

[1] Unmittelbar vor der schon angeführten Stelle C. Cels. VI, 32: ἀπὸ δὲ τῶν Ἑβραϊκῶν γραφῶν τὸν Ἰαωΐα παρ' Ἑβραίοις ὀνομαζόμενον. Schwerlich ist Ἰαωΐα gemeint als Gottesname der Hebräer, sondern gewiß zu schreiben Ἰαώ, Ἰὰ παρ' Ἑ. ὀνομαζόμενον (Studien I, S. 183 f.), d. h. die Gnostiker hatten den Namen Ἰαώ für den Namen Ἰά (*jāh*) der Hebräer. Unrichtig ist die Korrektur von Grotius: Ἰαὼ ἢ Ἰά.

[2] Hieronymus, Tractatus . . . in Psalmos zu Ps 146 (Morin, Anecdota Maredsolana, vol. III, pars II, Maredsoli 1897, S. 293): Theodotion . . . volens interpretationis edicere veritatem, ait αἰνεῖτε τὸν Ἰά.

Abkürzung, wenn Origenes an anderer Stelle von einem Gottesnamen Ἰαή im Alten Testament redet (Selecta in Psalmos, zu Ps 2[1]). In seiner Erklärung des Namens Ἱερεμίας mit Μετεωρισμὸς Ἰαώ (In ev. Johann. II, 1, 7; ed. Preuschen, Ausg. der Berl. Akad. Bd. IV, S. 53, 13f.) gibt er mit Ἰαώ gewiß wieder die zwar nicht in dem Namen *jirmĕjāhū*, aber in anderen Personennamen vorliegende Abkürzung *jĕhō*[2]. Deutlich geht aus allen diesen Stellen hervor, daß Origenes mehr von dem Wortlaut des Tetragramms entweder nicht kannte oder seine Nachrichten darüber nicht der Mitteilung wert erachtete.

Aus Origenes ist mit Sicherheit nichts zu ersehen von einem Erlöschen der Aussprache des Tetragramms im Volksmunde oder von einer Verweigerung der Mitteilung einer über seine eigentliche Aussprache vorhandenen Tradition von seiten seiner jüdischen Lehrer. Daß aber in den folgenden Zeiten bei allen uns bekannten nichtjüdischen Autoren jede Bekanntschaft mit einer noch geübten Aussprache des Namens fehlt, wird entweder darauf beruhen, daß die Kenntnis der Aussprache auch bei den Juden geschwunden war, oder eher darauf, daß man sie Nichtjuden mitzuteilen jetzt für unbedingt

---

[1] ed. Lommatzsch XI, S. 396: Ἔστι δὲ ὅτε τὸ „Ἰαὴ" κεῖται . . ., ὡς ἐν τῷ· „αἰνεῖτε τὸν κύριον ὅτι ἀγαθὸς ψαλμός" . . . Καὶ ἔστιν ἡ ἀρχὴ τοῦ ψαλμοῦ παρ' Ἑβραίοις „Ἀλληλούϊα" (= Ps 147 [146], 1 *halĕlū jāh*). In Ἰαή ist das *h* von *jāh* mit ή transkribiert, während sonst Origenes in seinen Umschreibungen ה auszulassen pflegt. Daran ist nicht zu denken, daß er in Ἰαή eine Aussprache *jahweh* mit Auslassung auch des *w* wiedergeben wollte; denn *w* in der Mitte eines Wortes drückt er mit β aus (s. Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt I, S. LXXII). Dahingestellt bleiben muß, ob auf das Ἰαή des Origenes zurückgeht oder auf Buchstabenspielerei beruht das ιαη, das wir in Zauberformeln gefunden haben (S. 211, 3 in den Hippiatrica, auf der Erztafel aus Maastricht und auf Erzstücken aus dem südlichen Frankreich; vgl. ιαω ιαη auf der Gemme Kopp § 880, ιαε in Papyr. mag. Osloens. I [s. oben S. 207, 1] und weitere Belege für ιαη aus der Zauberliteratur bei Ganschinietz, Artikel „Iao" [S. 194, 5], K. 704, 65 ff.). Auf die Form ια für *jāh* = *jhwh* geht anscheinend zurück ιαηλ (= *jāh* + *ēl*?) im Zauberpapyrus der Bibliothèque Nationale v. 961. 3033 und im Londoner Papyrus XLVI v. 56. Man beachte im Papyrus der Bibliothèque Nationale die Epitheta, die deutlich auf den Gott der Juden verweisen: τον θεον τον ζωντα πυριφεγγη αορατον φωτος γεννητορα ιαηλ.

[2] Auch die Erklärung von Ιωακειμ mit Ιαω ετοιμασμος in Codex Marchialanus (= Q bei Swete, Q [mg.]) zu Ez 1 2 glaubt Erich Klostermann (Onomasticon Marchialanum, ZAW 23, 1903, S. 135 ff.), wie überhaupt die übersetzten Eigennamen in den Randbemerkungen des Codex, „so gut wie sicher" dem Origenes zuschreiben zu dürfen. Ebenso würde zu beurteilen sein οικοδομη(μα) η οικος Ιαω Q [mg.] (so bei Swete) zu Βαναιου Ez 11 1. 13; vgl. aber Klostermann: οἶκος κυρίου.

verboten erachtete. Auch noch bei späteren christlichen Autoren findet sich allerdings Ἰαώ als Wiedergabe des Tetragramms. Es ist aber deutlich, daß ihnen diese Aussprache nicht zugekommen ist durch Mitteilung von jüdischer Seite.

Auf Origenes (In ev. Johann. II, 1) mag zurückgehen der wiederholte Gebrauch von Ιαω zur Erklärung alttestamentlicher mit *jĕhō* oder *jāhū* zusammengesetzter Namen in dem Onomastikon eines von DEISSMANN[1] edierten Heidelberger Papyrus, der nach Schätzung des Herausgebers nicht später anzusetzen ist als ein halbes Jahrhundert nach Origenes[2]. Von da an erhält sich der Gebrauch der Form Ιαω zur Erklärung alttestamentlicher Namen in den Onomastika[3]. Ich gehe hier darauf nicht ein, da in diesen Deutungen eine überkommene Erklärungsweise nur fortgesponnen wird. In dem dabei angewandten Ιαω sind neue Aufschlüsse über ein noch bestehendes Aussprechen des Tetragramms nicht zu finden und nicht zu suchen.

Wenn im vierten Jahrhundert bei Hesychius der Name Ὀζείας mit ἰσχὺς Ἰαώ und Ἰωαθάμ mit Ἰαὼ συντέλεια erklärt wird, so gehen ἰσχύς und συντέλεια nach der Überlieferung in den Onomastika wahrscheinlich zurück auf Origenes[4] und vielleicht bis auf Philo[5]. In den Angaben der Onomastika über die beiden angeführten Personennamen findet sich das Ἰαώ allerdings nicht[6]. Die in den Namen enthaltenen Abkürzungen *jāhū* und *jĕhō* hat aber Hesychius schwerlich selbständig so transkribiert, sondern entweder in der ursprünglichen Fassung einer von Origenes gegebenen Namenerklärung oder

---

[1] Veröffentlichungen aus der Heidelberger Papyrus-Sammlung I, 1905, S. 86 ff.

[2] Daneben zweimal Ιω (Z. 1. 6).

[3] Zusammengestellt bei WUTZ, Onomastica [s. oben S. 216, 1], Register s. v. ιαω. Vgl. noch ἰαώ als Engel- oder Zaubernamen im Testamentum Salomonis ed. Mc Cown [s. oben S. 216, 1], S. 54*, 6 L (ἰεώ HI) und ebenda ἰαέ H I L (ἰαεῶ P), ferner ἰαέ S. 54*, 1 P (ἐαέ H, ἰεαὲ L).

[4] S. bei DE LAGARDE, Onomastica sacra[2], 1887, 50, 21 Hieronymi lib. interpret. hebr. nom.: Ozia fortitudo domini; 196, 6 f. Onomastica vaticana Ὀζίας . . . ἰσχὺς κυρίου; 204, 24 Glossae colbertinae Ὀζίας ἰσχὺς θεοῦ; 170, 94 f. Onomasticum coislinianum Ιωαθαμ . . . ἀοράτου συντέλεια.

[5] Über das Verhältnis des Lib. interpret. des Hieronymus zu Origenes und das des Origenes zu Philo s. WUTZ a. a. O. [S. 216, 1], S. 30.

[6] Indessen wird, da ἀόρατος in den jüngeren Onomastika stehende Wiedergabe ist für Ἰαώ (s. WUTZ a. a. O., S. 124 ff.) die Erklärung des Onomast. coisl. ἀοράτου συντέλεια auf älteres Ἰαὼ συντέλεια zurückgehen.

bei anderen, die davon abhängig waren, in dieser Weise umschrieben vorgefunden.

Hieronymus, der (Breviarium in psalmos zu Ps 8, ed. Vallarsi [1] Bd. VII, Appendix, K. 16 [[2] K. 21]) sagt: „. . . nomen Domini apud Hebraeos quattuor literarum est, Jod, He, Vau, He: quod proprie Dei vocabulum sonat: et legi potest Jaho, et Hebraei ἄῤῥητον, id est, ineffabile, opinantur“ [1], hat nach eben dieser Aussage von seiten der Juden nichts erfahren und das jaho wahrscheinlich dem Ἰαώ der Älteren nachgesprochen mit Einschaltung eines h auf Grund seiner Vertrautheit mit der Schreibweise יהוה.

Deutlich ist bei Theodoret seine Kenntnis von Ἰαώ als dem alttestamentlichen Gottesnamen (Quaest. in I Paral., Migne, PG 80, K. 805) eine vermittelte, und zwar zweifellos entnommen aus einer von ihm wiederholt zitierten griechischen Etymologiensammlung [2]. Er gibt nämlich eine Erklärung des Namens Ναθιναῖοι in folgender Form: Εὕρον δὲ καὶ ἐν τῇ τῶν Ἑβραϊκῶν ὀνομάτων ἑρμηνείᾳ τοῦτο δηλοῦν τὸ ὄνομα δόσιν Ἰαὼ, τουτέστι τοῦ ὄντος Θεοῦ. Wenn er an zwei anderen Stellen (In Exod., interr. 15; Migne, PG 80, K. 244, vgl. Haeret. fab. V, 3; Migne, PG 83, K. 460) von dem Tetragramm sagt, die Juden sprächen den Namen aus mit Ἀϊά, die Samaritaner aber mit Ἰαβέ (Ἰαβαί) [3], so zeigt das, daß er über die Aussprache des Tetragramms nichts von Juden erfahren hat; denn Ἀϊά ist als solche unmöglich und kann kaum etwas anderes sein als Transkription von *ehjeh* Ex 3 14 [4]. Theodoret hat sein Ἀϊά, wozu er Haeret. fab. V, 3 bemerkt: τὸν ὄντα (σημαίνει), wahrscheinlich entnommen aus Hieronymus, der in einem Anhang zu dem Liber interpretationis hebraicorum nominum aus der Arbeit eines Juden (so nach Handschr. β) Symeon über die Gottesnamen [5] angibt: Aia qui erat et qui erit. Der jüdische Autor wird Aia aus Ex 3 14 mit Bewußtsein substitu-

---

[1] Wörtlich ebenso Sancti Hieronymi presbyteri . . . commentarioli in psalmos zu Ps 8 (Morin a. a. O. [S. 219, 2], vol. III, pars I, 1895, S. 20 f.).

[2] S. Wutz a. a. O. [S. 216, 1], S. 1063 ff.

[3] Quaest. in Exod. für Ἀϊά andere Lesart Ἰά; die Transkription Ἰαβέ an dieser Stelle, Ἰαβαί in Haer. fab. compendium.

[4] Wenig einleuchtend ist mir die Annahme von Vogelstein (Orientalistische Literaturzeitung 1912, K. 346), daß Theodorets Ἀϊά hebräisches *jāh* wiedergebe mit „vokalischem Vorschlag“, um dadurch den konsonantischen Charakter des *j* zum Ausdruck zu bringen. Vgl. Ἰά und Ἰαή bei Origenes = *jāh*.

[5] ed. de Lagarde, Onomastica sacra [2], 1887, S. 160 f. = Vallarsi [1] III, K. 729 f.

iert haben für *jhwh*, das er nicht zu schreiben wagte[1]. Dagegen ist Theodorets Angabe über die Aussprache bei den Samaritanern auch für unsere Kenntnis von der bei den Juden einstmals üblichen in hohem Grade wichtig; denn es ist nicht anzunehmen, daß sie bei den Samaritanern eine andere war als bei den Juden, da jene bekanntlich den größten Wert darauf legten, den alten Gott der mosaischen Religion zu verehren. Sie haben offenbar nur die Skrupulosität der Juden in der Mitteilung der Aussprache nicht geteilt.

Außer der Form Ἰαβέ oder Ἰαβαί ist in den Angaben Theodorets vielleicht bemerkenswert, daß er im Haereticarum fabularum compendium (a. a. O. [S. 222]) in der Aufzählung der alttestamentlichen Gottesnamen Ἀδωναΐ zuerst den anderen Namen (Ἐλωΐ, Σαβαώθ) voranstellt, weiterhin allerdings, wo er die Namen erklärt, wohl als den von weniger allgemeiner Wortbedeutung anführt nach Ἐλώθ, Ἐλωΐ, Ἠλ, dagegen von Ἀϊά und Ἰαβαί erst am Schlusse redet. Anscheinend kennt er Ἀδωναΐ als den wichtigsten Namen, was darauf hindeuten würde, daß sein Gewährsmann ihm das Tetragramm in der Aussprache *ădonāj* mitteilte. Man vergleiche damit die Angabe bei Irenäus, der Adonai (Addhonai) mitten unter den anderen Namen erwähnt, und die bei Clemens, der neben seinem Ἰαουε eine Hinweisung auf *ădonāj* gar nicht hat (S. 116 f.). Zur Zeit des Irenäus und Clemens — das scheint daraus hervorzugehen — war *ădonāj* noch nicht der wichtigste Gottesname, d. h. noch nicht die gewöhnliche

[1] Zu vergleichen ist die Angabe in den Tractatus in Psalmos (MORIN a. a. O. [S. 219, 2], vol. III, pars II, S. 293 zu Ps 146), wo Hieronymus unter den „zehn" Namen Gottes anführt (neben Iao) Eser Iaia, eine korrumpierte Umschreibung von *ăšer ehjeh* Ex 3 14. Damit stimmt überein unter den Gottesnamen in dem dem Euagrius zugeschriebenen Fragment ed. Cotelerius [s. oben S. 114, 1] Γαϊέ (Al. Γαίθ, Croy ἰαΐθ) Ε'σερτέ, von DE LAGARDE, Onomastica[2], S. 229 emendiert Αἰτὲ ἐσερτὲ. Daraus wohl verderbt unter hebräischen Gottesnamen des Cod. colbertinus 4124 bei DE LAGARDE a. a. O., S. 228 ἰέαι, ἐχχέαι. In der syrischen Sammlung von Zauberformeln „Book of Protection" ed. H. Gollancz (London 1912) spielt der aus Peschito Ex 3 14 entnommene Name ܐܗܝܐ ܕܐܗܝ eine große Rolle (S. 6, § 8, Z. 5 = S. XXIX, § 8, Z. 5 u. ö.). Man — anscheinend auch Hieronymus — faßte diese Formel offenbar als einen selbständigen Gottesnamen auf. Nach diesen Umschreibungen des *ehjeh ăšer ehjeh* darf mit Bestimmtheit angenommen werden, daß Aia des Symeon bei Hieronymus und Ἀϊά bei Theodoret das *ehjeh* wiedergibt. Daß Eser Iaia eine von Hieronymus selbständig aus Ex 3 14 gebildete Umschreibung sei, ist nicht anzunehmen, da bei „Euagrius" die vollständigere steht. Eher haben er und Euagrius eine gemeinsame Quelle. Bei Origenes aber finde ich etwas Entsprechendes nicht, jedenfalls nicht in der Erklärung der Gottesnamen zu Ps 2 (ed. Lommatzsch XI, S. 396), mit der sich sonst „Euagrius" berührt.

Aussprache für das Tetragramm. Im fünften Jahrhundert war das nach der Verfahrungsweise Theodorets anders geworden.

Die Zuverlässigkeit des Ἰαβέ oder Ἰαβαί bei Theodoret wird dadurch unterstützt, daß auch Epiphanius (Pan. haer. 40, 5, 8—10; ed. Holl II, S. 86) Ἰαβέ (M Ἰαυέ) als einen Gottesnamen angibt. Er nennt ihn unter verschiedenen hebräischen Gottesnamen, die bis auf Ῥαββωνί alle alttestamentlich sind. Er führt sie an als Parallelen zu dem Σαβαώθ der Archontiker, um zu sagen, daß dies alles nicht Namen einzelner Gottheiten sind, sondern variierende Bezeichnungen des einen Gottes, ὀνομασίαι δοξολογιῶν. Für das Ἰαβέ kann nicht zweifelhaft sein, daß es sich um das alttestamentliche Tetragramm handelt, wie auch Epiphanius den Namen versteht: τὸ Ἰαβὲ ὃς ἦν καὶ ἔστιν ὁ ἀεὶ ὤν, ὡς ἑρμηνεύει τῷ Μωσῇ. Daneben steht bei diesem die aus Origenes bekannte Form Ἰά (S. 219) als Transkription von *jāh*. Wahrscheinlich handelt es sich in der ganzen Aufzählung um Namen, die aus jüdischen Quellen auf Epiphanius gekommen waren, aber gewiß nur indirekt aus solchen; denn ein den Epiphanius belehrender schriftkundiger Jude würde das nicht alttestamentliche Ῥαββωνί kaum in einer Reihe mit alttestamentlichen Gottesnamen angeführt haben. Epiphanius wird vielmehr seine Namensammlung aus verschiedenen Quellen entweder selbst zusammengeschrieben oder in einer christlichen Schrift zusammengestellt vorgefunden haben[1]. Nicht wahr-

[1] Ein ιαβε findet sich, worauf mich Professor GRESSMANN aufmerksam macht, noch einmal in einem mit Λέξεις ἑβραϊκαί überschriebenen Onomastikon aus dem zwölften Jahrhundert im Collegio Greco (s. WUTZ, Onomastica [s. S. 216, 1], S. 733): ἡ ὁ ἰὰβέ· ὃς ἦν καὶ ἔσται καὶ ἀεὶ ἔσται καὶ ὁ ὤν. Die Λέξεις geben genau dieselbe Zusammenstellung und Folge hebräischer Gottesnamen wie Epiphanius Pan. haer. 40, 5. 8—10 und auch dieselbe Namenerklärung, abgesehen von geringen Differenzen bei dem Namen ἰὰβέ und sonst noch einigen Kleinigkeiten, die nur der Text des Epiphanius hat. Vielleicht ist wahrscheinlicher, als daß die Λέξεις den Epiphanius abschrieben, daß beide auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen. — Unerwähnt will ich nicht lassen, daß, worauf ich durch GANSCHINIETZ, Artikel „Iao" bei Pauly-Wissowa, K. 713 aufmerksam gemacht worden bin, in dem äthiopischen „Gebet des Theophilos" (R. BASSET, Les apocryphes éthiopiens traduits en français, Bd. VI, Paris 1896, S. 30) als Gottesname vorkommt „Yahoué" und in den äthiopischen „Unterweisungen Jesu Christi an seine Jünger" (ebenda Bd. VII, 1896, S. 8) unter anderen Gottesnamen „Yâoui, yâoui". Der Text jenes Gebets ist entnommen einer Pariser Handschrift, die aus dem 16. Jahrhundert zu stammen scheint (BASSET Bd. VI, S. 5); von den „Unterweisungen" befindet sich in Tübingen eine Handschrift aus dem 17. Jahrhundert (BASSET, Bd. VII, S. 3; er übersetzte den Text einer Pariser Handschrift). Auf welchen Umwegen beide Namensformen in diese jungen Handschriften gelangt sind, wird schwer zu bestimmen sein.

scheinlich ist mir, daß er — wie man meist annimmt [1] — die Namensform Ἰαβέ, ebenso wie Theodoret, von den Samaritanern erfahren hat. Den Gottesnamen der Samaritaner, die ihm doch als Häretiker erschienen, würde er kaum unter den ὀνομασίαι δοξολογιῶν als einen der vielen Namen des einen wahren Gottes angeführt haben. Jedenfalls hat er bei den Samaritanern das in seiner Namenliste aufgeführte Σαβαώθ nicht vorgefunden, da *ṣĕbā'ōt* in einer Gottesbenennung des Pentateuchs nicht vorkommt. Deshalb darf Epiphanius, wie mir scheint, mit einiger Wahrscheinlichkeit als Zeuge angesehen werden dafür, daß Ἰαβέ einmal auch bei den Juden die Aussprache des Tetragramms war. Wie dem sei, jedenfalls stimmt die dem Clemens von Alexandrien, wie wir annehmen dürfen, in der Form Ἰαουε übermittelte Aussprache bei den Juden (S. 215 ff.) mit dem Ἰαβέ überein. Die aus beiden Transkriptionen zu erschließende Aussprache *jahweh* macht das יהו von Elephantine und die uns so oft begegnete Umschreibung Ἰαώ als eine kürzere Form des Namens verständlich [2].

Weiterhin hat im sechsten Jahrhundert Johannes Lydus (geb. 490) den Namen Ἰαώ, wie wir schon gesehen haben, aus Varro (S. 202) und Philo Byblius (S. 204) entnommen. Selbständige Kenntnisse über Ἰαώ und seine Herkunft hat er nicht besessen. Was in demselben Jahrhundert Alexander von Tralles (ed. Puschmann II, S. 585) weiß von einer Beschwörungsformel mit dem „großen Namen Ἰαὼθ Σαβαώθ", geht zweifellos zurück auf jene Kreise der ersten Jahrhunderte, in denen die Anwendungen des Namens Ιαω für Zauberzwecke entstanden zu sein scheinen (vgl. oben S. 121. 211).

---

[1] So Franz Dietrich in seinen gehaltvollen Untersuchungen „Über die Aussprache des Tetragrammaton" (aus den Jahren 1861—1866, mitgeteilt von Franz Delitzsch), ZAW 3, 1883, S. 298.

[2] Umschreibung des Tetragramms mit ιαβε steckt doch wohl auch in dem wiederholt in Zauberformeln vorkommenden ιαβε ζεβυθ, das Deissmann, Bibelstudien, 1895, S. 13 ff. wahrscheinlich richtig als aus *jahweh ṣĕbā'ōt* entstanden erklärt. Zu den von ihm gesammelten Belegen weitere bei Ganschinietz, Artikel „Iao" a. a. O. [S. 194, 5], K. 706, 1 ff. Vielleicht darf ferner eine dem Ἰαβέ des Epiphanius und Theodoret ähnliche Aussprache des Tetragramms erkannt werden in den magischen Worten einer Beschwörung κατὰ τοῦ θεοῦ τῶν Ἑβραίων des Zauberpapyrus der Bibliothèque Nationale Z. 3020 ιαβα ιαη, worin der zweite Teil die aus Origenes bekannte Transkription von *jāh* (s. oben S. 219 f.) sein wird.

6 Das Erlöschen der Zeugnisse für eine Aussprache des alttestamentlichen Gottesnamens und die Verbreitung seines Ersatzes durch *ădonāj*

Wo noch nach Johannes Lydus und Alexander von Tralles der Name Ἰαώ vorkommt als Gottesname der Juden, ist er mehr oder minder deutlich überall entweder aus älteren christlichen Quellen entlehnt oder mit der Zaubersprache überkommen, die von Generation zu Generation sich forterbte[1].

An der ganzen Reihe von Bezeugungen verschiedener Wiedergaben des jüdischen Gottesnamens beachte man, daß — worauf, soviel ich sehe, noch nicht aufmerksam gemacht worden ist — die Zeugnisse aus dem ersten Jahrhundert v. Chr., dem ersten und auch noch — so wenigstens das Zeugnis bei Clemens — aus dem zweiten Jahrhundert n. Chr. sich ihrer wahrscheinlichen Herkunft nach wesentlich unterscheiden von denen aus dem vierten Jahrhundert.

Deutlich haben spätestens vom vierten Jahrhundert an die Juden eine direkte Aussprache des heiligen Namens, wenn sie eine solche noch kannten — was sich für jüdische Gelehrte des dritten und vielleicht noch der folgenden Jahrhunderte kaum bezweifeln läßt —, diese Aussprache doch an Nichtjuden nicht mitzuteilen gewagt, und die Christen haben im jüdischen Volke den Gottesnamen anscheinend nicht mehr ausgesprochen gehört, auch nicht in einer volkstümlichen kürzeren Form. Die Autoren vom vierten Jahrhundert an, bei denen sich noch der Name Ἰαώ (jaho) findet — eine andere Form für die Aussprache des jüdischen Gottesnamens kommt jetzt, abgesehen von dem vielleicht hierher gehörenden, aber zweifellos aus älterer Quelle entnommenen Ἰαβέ des Epiphanius, nicht mehr vor — verwenden ihn nur noch weiter, wie sie ihn von älteren nicht-jüdischen Schriftstellern überkommen oder aus dem *jèhō* der Personennamen gebildet haben[2].

---

[1] Zu dem hierher Gehörenden unter dem, was oben S. 211, 3 zusammengestellt ist, erwähne ich nur noch, daß im zwölften Jahrhundert Georgius Cedrenus (ed. Bekker I, S. 296) die Angaben des Lydus reproduziert (statt ἡ ἀώ l. Ιαω). Im selben Jahrhundert finden wir bei Itzetzes (Chiliad. VII, hist. 126) die Angabe: Ἑβραϊκῶς τὸ ἰαὼ ἀόρατον σημαίνει; dieselbe Deutung vielfach im Onomasticum coisl. (s. oben S. 221, 4).

[2] Ebenso mag sich die hebräisch geschriebene Form יהו in Geheimschriften und Zaubersprüchen bis in späte Zeiten als die einer selbständigen Schreibung des jüdischen Gottesnamens erhalten haben. Dahin gehören vielleicht die Permutationen des Gottesnamens im Sepher Jeṣira (S. 199, 4) und jedenfalls יהו in einem von Jo. Henr. Maius in

Dagegen haben Varro und Diodor, Philo Byblius und der Gewährsmann des Porphyrius, Clemens, die Urheber der Gemmeninschriften und Zauberpapyri, auch die Gnostiker allem Anschein nach ihre Kenntnis einer Aussprache des jüdischen Gottesnamens von Juden empfangen, fast alle aber nur die kürzere Form, wie sie im Volksmunde gebräuchlich war, erfahren. Für die Art der Erkundung denke man an die möglicherweise auf Wechsel der Aussprache oder auch auf Hörfehlern beruhenden Formen Ἰευώ, Jeû, Ιαωth. Einzig Clemens und die Quelle des Ἰαβέ bei Epiphanius, wenn dieses hier der jüdische Gottesname sein sollte, scheinen ihre Kenntnis besessen zu haben aus korrekter Unterweisung durch einen Schriftkundigen [1].

Mit dieser Beobachtung, daß wir bis in das zweite Jahrhundert hinein selbständige Zeugnisse besitzen über eine Aussprache des Gottesnamens, sind zusammenzuhalten Bestimmungen der Rabbinen über das Aussprechen des Tetragramms. Zuerst aus dem zweiten Jahrhundert liegen Äußerungen von ihrer Seite vor, die das Aussprechen unbedingt inhibieren wollen, indem sie dem, der es wagt den Anteil am zukünftigen Äon absprechen [2]. Ältere Vorschriften, die vor jedem Aussprechen warnen, besitzen wir nicht, solche, die es unter gerichtliche Strafe stellten, überhaupt nicht. Zwischen diesen Beobachtungen besteht offenbar ein Zusammenhang. Jene Warnung ist jedenfalls nicht überflüssig gewesen; sie weist darauf hin, daß das Aussprechen des Namens bis dahin nicht ungebräuchlich war. Die es verurteilende Anschauungsweise wird nicht sofort Gemeingut des jüdischen Volkes geworden sein. Aber spätestens vom dritten Jahrhundert an scheinen Juden auf Grund jener Drohung sich nicht mehr der Gefahr ausgesetzt zu haben, den heiligen Namen zu entweihen

---

der Bibliotheca Uffenbachiana (Halae Hermund. 1720) I, K. 104 aus einem nicht näher bezeichneten „Codex" mitgeteilten „προφυλακτικὸν βοήθαμα": יה יה יהו (weiterhin folgt יהיה, יהוה, והיה), worin deutlich ein Spiel getrieben wird mit Buchstaben des Tetragramms oder wohl eher mit Verkürzungen desselben, die schwerlich willkürlich gebildet waren.

[1] Franz Dietrich (a. a. O. [S. 225, 1], S. 297 f.) würde kaum behauptet haben, daß wir „durch die Kirchenväter und Classiker" (vielleicht mit Ausnahme des Clemens) nichts erführen über „die alte Volksaussprache bei den Juden", wenn er die Unterstützung ihrer Aussagen durch das Ιαω der Gemmen beachtet hätte und das *jāhū* von Elephantine hätte kennen können.

[2] S. Belege bei Dalman, Adonaj [I Teil, S. 3, 2], S. 50.

durch Mitteilung des Wortlautes einer seiner verschiedenen Formen an Nichtjuden.

In ihren hierher gehörenden Geboten haben die Rabbinen bei dem „Namen" (*ha-šēm*) oder (so Sota 7, 6; Tamid 7, 2) dem „Namen, wie er geschrieben wird", zweifellos an das voll ausgesprochene alttestamentliche Tetragramm gedacht. Von einer kürzeren Form ist bei ihnen nie die Rede. Sie ignorieren sie wohl deshalb, weil sie sie beurteilten als eine verderbte Aussprache des vollen Tetragramms, die für sie als unberechtigt eigentlich nicht existierte, aber von ihnen gewiß nicht minder unzulässig befunden wurde als die „korrekte". Da spätestens vom dritten Jahrhundert an die Form Ιαω, d. i. *jāhō*, nicht mehr aufs neue von Nichtjuden aus dem Volksmunde gehört worden zu sein scheint, ist wohl auch diese kürzere Aussprache infolge jener Warnungen allmählich im Gebrauch erloschen.

So ganz wenig ist es doch nicht, was wir seit dem ersten Jahrhundert v. Chr. bis zum dritten n. Chr., von Varro an bis vielleicht auf Irenäus oder auch Tertullian für eine durch Juden vermittelte Bekanntschaft mit einer volkstümlichen Aussprache des heiligen Namens zusammenzustellen imstande waren. Dabei fällt ins Gewicht die große Verschiedenartigkeit der Kreise, aus denen diese Zeugnisse uns überliefert sind: bei Literaten der heidnischen griechisch-römischen Welt und bei Kirchenlehrern, bei Adepten einer Zauberreligion und bei Sektierern und einmal offenbar bei einem Juden, dem Verfasser des oben besprochenen Liebeszaubers (S. 210 f.). Gegen Bedeutsamkeit dieser Bezeugungen kann nicht eingewendet werden, daß sie mit der vielleicht einzigen Ausnahme des eben erwähnten Liebeszaubers ausschließlich von Nichtjuden herstammen[1]. Eine direkte Verweisung auf die Aussprache, sei es die „korrekte", sei es eine volkstümliche, ist in jüdischen Quellen von der Art der uns zu Gebote stehenden bestimmt von Juden herrührenden nicht zu erwarten. Verfasser von Apokryphen und Pseudepigraphen, die *jhwh* geschrieben zu haben scheinen, hatten keine Veranlassung, die Aus-

[1] Wenn Bousset, Die Religion des Judentums [2], 1906, S. 355 ([3] 1926, S. 309) bemerkt: „Die authentischen Zeugnisse für die Aussprache des Jahwenamens sind uns nur bei christlichen Vätern und in Zauberschriften bewahrt", so ist das nicht einmal korrekt referiert: Varro, Diodor und Porphyrius bieten mindestens ebenso authentische Zeugnisse wie die von Bousset genannten Quellen.

sprache anzudeuten — soweit das überhaupt ohne Vokalzeichen möglich gewesen wäre —, da sie Bekanntschaft mit der Aussprache bei ihren Lesern voraussetzen durften; Philo von Alexandrien besaß eine sehr lückenhafte Kenntnis des hebräischen Textes des Alten Testaments und seiner Lesung und hat anscheinend nicht mehr gewußt, als daß im hebräischen Alten Testament ein vierbuchstabiger Gottesname vorkomme; Josephus schreibt für die griechisch-römische Welt, der er die Interna der Religion seines Volkes nicht preisgeben will. Unter den jüdischen Schriften glaubten wir aber doch in IV Esra und syrischem Baruch noch für das erste Jahrhundert n. Chr. indirekt die Gewohnheit eines Aussprechens des Tetragramms nach seinem Lautwert vermutungsweise herauslesen zu dürfen (S. 192 f.). Die Rabbinen der Mischna aus dem zweiten Jahrhundert, die mehrfach den Gebrauch des „Namens" seiner von ihnen geforderten Vermeidung gegenüberstellen, also den Wortlaut des Namens sehr wohl kannten, hielten seine Anwendung für unerlaubt [1] und durften ihn deshalb nicht irgendwie andeuten. Wo in der Gemara das Tetragramm von anderen Gottesnamen unterschieden werden soll, wird darauf nur mit den Anfangsbuchstaben יה hingewiesen.

Die Bezeugungen für die Aussprache Ιαω dürfen, auch da, wo sie direkt aus dem Volksmunde geschöpft zu sein scheinen, in ihrem Werte nicht überschätzt werden. Sie bekunden keinenfalls, daß der Name *jāhō* ein in der Sprache des Volkes gewöhnlich gebrauchter war, sondern mit Sicherheit nur so viel, daß im Volk eine Kenntnis dieser Aussprache lebendig geblieben war und wenigstens gelegentlich da zur Geltung kam, wo Nichtjuden den heiligen Namen zu erfahren wünschten. Aber eben dadurch zeigen die Belege für ein jüdisches Ιαω — und das ist das für unsere Frage Wichtige —, daß eine eigentliche Aussprache des heiligen Namens noch nicht verdrängt war durch eine daneben bestehende „offizielle", d. h. durch die bei der synagogalen Schriftverlesung angewandte Aussprache mit *ădonāj*. Später hat sich das geändert, und man wußte und weiß noch heute nicht mehr, als daß für *jhwh* gesprochen werden soll *ădonāj*. Als im Volksbewußtsein das „Ιαω" noch lebendig war, d. h. im ersten Jahrhundert und vielleicht bis ins zweite oder dritte Jahrhundert hinein (man denke an Irenäus und Tertullian), kann die

[1] In dem S. 125, 2 Besprochenen ist schwerlich eine Ausnahme zu erkennen.

Forderung der Aussprache *ădonāj* als über die synagogale Verlesung des Schrifttextes hinaus geltend so ganz alt nicht gewesen sein.

Von seiten der Rabbinen haben wir in der Mischna aus dem zweiten, vielleicht schon aus dem ersten Jahrhundert Aussprüche, die allgemeine Gültigkeit zu beanspruchen scheinen, über eine für das geschriebene Tetragramm zu sprechende „Benennung" (*kinnūj*), d. h. *ădonāj*. Aber ein Bewußtsein von einer gewissen Modernität der Forderung dieser Aussprache tritt — um nochmals darauf hinzuweisen — zuletzt noch hervor in der schon früher besprochenen (S. 124) Reflexion über ihre Berechtigung in der jerusalemischen Gemara und in der einfachen Behauptung der Berechtigung in den angeführten Aussagen des babylonischen Talmud (S. 125). Wenn es noch im vierten Jahrhundert der ausdrücklichen Versicherung bedurfte, daß dieser Ersatz der gebotene sei, so kann er bis dahin — wenn er gleich damals in der Schriftverlesung schon lange üblich gewesen sein wird — nicht angesehen worden sein als von jeher bestehend.

Damit ist freilich noch nichts gewonnen für eine Bestimmung der Anfänge des *ădonāj* bei der Schriftverlesung, und eben dieses könnte in dem κύριος der Septuaginta wiedergegeben sein. Um darüber zu einem Urteil zu gelangen, ist noch erforderlich eine Beurteilung der in den früheren Abschnitten für den Gebrauch des *ădonāj* mitgeteilten Momente nach ihrer zeitlichen Folge.

Unsere ältesten sicher datierbaren Zeugnisse für die Aussprache *ădonāj* verweisen allem Anschein nach nur darauf, daß sie bei Verlesung des heiligen Textes in den Synagogen eingeführt war. Dies glaubten wir aus ihrem Bekanntsein bei Celsus, in der Zauberliteratur und bei den Häretikern entnehmen zu sollen (S. 116. 121). Wenn wir damit einerseits die Nachrichten über Bekanntsein mit einer direkten Aussprache des heiligen Namens mindestens noch in den zwei ersten Jahrhunderten n. Chr. (man beachte das Zeugnis des Clemens), andererseits die Aussagen Philos, des Josephus und der Mischna über eine Scheu vor der Aussprache zusammenhalten, so ergibt sich aus allen diesen Beobachtungen, daß in den zwei ersten Jahrhunderten n. Chr. im jüdischen Volke die aus der synagogalen Praxis stammende Tendenz, das Aussprechen des Tetragramms zu abrogieren und durch *ădonāj* zu ersetzen, sich im Kampfe befand mit der im Volke noch bestehenden Gewohnheit, sich gelegentlich des altheiligen

Namens wenigstens in einer kürzeren Form zu bedienen. Die, wie wir sahen, in ihren Anfängen schon sehr alte Scheu vor dem Aussprechen scheint dadurch beruhigt worden zu sein, daß man nicht den vollen Namen gebrauchte. In dem Nebeneinander des Ιαω und Αδωναι der Gemmen und Zauberpapyri, auch in dem Gebrauch der beiden Namen *jō* (S. 214) und *adonaj* (S. 123) bei den Mandäern, ist deutlich ein Übergang charakterisiert von der älteren Sitte des Aussprechens zu dem Eindringen des neuen Ersatzes, zwar nicht in den Gebrauch des Volkes selbst, aber in sein Vertrautsein mit diesem Ersatz als dem in der — um es so zu nennen — heiligen Sprache gebotenen.

Ich weiß nicht, wie es zu beurteilen ist, daß bei den Mandäern Adonaj, der Gott von Jerusalem, ein böser Gott ist, der Name Jō dagegen im ganzen einen guten Klang hat. Vielleicht daraus, daß sie Adonaj, wie das zweifellos der Fall ist, als den speziellen Gott der Juden ansahen, dagegen Jō an und für sich nicht so beurteilten, obgleich freilich Jōrabbā' mit Adonaj identifiziert wird (S. 214). Dann könnte darin liegen das Bewußtsein von einem späteren Aufkommen des Namens Adonaj. Der Name Jō hätte ihnen gewissermaßen als international, als vorjüdisch gegolten. Man vergleiche mit dieser Behandlung des Namens Adonaj, daß in der Pistis Sophia wohl die Namen Iaô und Ieû eine große Rolle spielen, aber der Name Adonaj, ebenso wie bei den Valentinianern, gar nicht vorkommt, woraus wir glaubten (S. 212 f.) entnehmen zu dürfen, daß die in diesen Kreisen gebrauchten Gottesnamen einer verhältnismäßig alten Zeit angehören.

Zuletzt — wir müssen nach dem Aufhören der Bezeugung annehmen, etwa seit dem zweiten oder dritten Jahrhundert — ist auch dem Volke die Gewohnheit, den heiligen Namen in der kürzeren Form wenigstens gelegentlich auszusprechen, verloren gegangen. Es ist nicht anzunehmen, daß dies ohne bestimmte Veranlassung und plötzlich geschah. Die Veranlassung wird gewesen sein die Beurteilungsweise der Rabbinen, die zur Geltung kommt in jenen Äußerungen über den Verlust der Teilnahme am zukünftigen Äon durch das Aussprechen des Tetragramms (S. 227). Jedenfalls aber bedurfte die synagogale Praxis der gänzlichen Vermeidung des Aussprechens eines längeren Zeitraumes, um sich auch im Volke durchzusetzen. Es ist also vollkommen verständlich, daß die Aussprache

ădonāj früher bezeugt ist als das Aufhören irgendwelcher direkten Aussprache des Namens.

Mit der Bezeugung des ἀδωναί bei Celsus, in der Zauberliteratur und bei den Sektierern vergleiche man den mit Ἰαώ wiedergegebenen heiligen Namen bei Varro, Diodor und Philo Byblius. Gewiß haben weder Celsus noch jene anderen Zeugen für ἀδωναί Studien angestellt über die Aussprache des Namens in der Schriftlektion; vielmehr haben sie aller Wahrscheinlichkeit nach von Angehörigen des jüdischen Volkes erfahren, daß in dem offiziellen Sprachgebrauch der Synagoge *jhwh* mit jenem Ersatz gelesen werde. Dagegen haben Varro, Diodor und auch noch Philo Byblius dasselbe nicht erfahren, gewiß deshalb nicht, weil in den jüdischen Kreisen, aus denen sie ihre Kunde erlangten, jene Aussprache, soweit sie überhaupt in der Synagoge zu ihrer Zeit schon gebraucht wurde, doch im Bewußtsein des Volkes noch keinen Widerklang gefunden hatte. Es kann nicht zufällig sein, daß zu ihrer Zeit dies nicht der Fall gewesen zu sein scheint, wohl aber spätestens vom zweiten Jahrhundert an. Daraus wird sich ergeben, daß auch im synagogalen Sprachgebrauch zur Zeit des Varro und der nächstfolgenden Zeugen für das Ἰαώ die Anwendung des *ădonāj* sehr alt noch nicht war. Dann kann nicht schon zur Zeit der Anfänge der Septuaginta, etwa vier Jahrhunderte früher, *ădonāj* die mit κύριος wiedergegebene bei der Schriftlektion übliche Aussprache gewesen sein. Es ist nicht denkbar, daß erst vom zweiten Jahrhundert n. Chr. an in der Sprache und anscheinend im Bewußtsein des Volkes der Gottesname sich geltend machte, der mindestens schon fünf Jahrhunderte hindurch in der allen Juden zugänglichen Verlesung des heiligen Textes gebraucht worden war.

Wie an der Bezeugung des *ădonāj*, so läßt sich zur Bestätigung unserer Beurteilung ebenso aus der des Ιαω annähernd eine zeitliche Bestimmung gewinnen für den Übergang der Aussprache des Gottesnamens zu seinem Ersatz durch *ădonāj* im Sprachgebrauch des Volkes und daraus dann auch indirekt für den Anfang dieses Ersatzes in der Synagoge. Philo Byblius ist — wenn wir von Irenäus (S. 215 f.) und Tertullian (S. 217 f.) absehen dürfen — der letzte datierbare Zeuge, der Ιαω aus jüdischem Volksmunde gehört zu haben scheint. Das Ιαω der jüngeren Gemmen und Zauberpapyri, ebenso das Ἰαώ und Jeû der Gnostiker kann überall auf älterer Tradition beruhen. Eben dies gilt von dem Ἰαώ oder Iaωth der Kirchenlehrer, bei denen Ἰαώ

sich zugleich als Transkription des *jĕhō* der Personennamen ansehen läßt. Also mit dem ersten oder zweiten Jahrhundert hört die deutlich auf direkter Mitteilung von jüdischer Seite beruhende Bezeugung der volkstümlichen Aussprache des alttestamentlichen Gottesnamens auf. Im zweiten Jahrhundert hat nur noch Clemens, offenbar durch gelehrte Vermittlung, von der — wir dürfen sagen — einstmaligen offiziellen Aussprache des Gottesnamens gehört.

Die erst etwa im zweiten Jahrhundert n. Chr. einsetzende Bezeugung des *ădonāj* außerhalb des Alten Testaments spricht aber nicht nur gegen seine Lesung an Stelle von *jhwh* vor den Anfängen der Septuaginta, sondern ebenso gegen den selbständigen Gebrauch des Namens *ădonāj*, wenn man glaubt — was wir ablehnen mußten (S. 58 ff.) —, ihn von jener Aussprache abtrennen zu können. Überhaupt ist der Name *ădonāj* dauernd behandelt worden als ein künstliches Gebilde. Anscheinend niemals hat man in der lebendigen Sprache, so wie es der masoretische Konsonantentext tut, *ădonāj* als einen selbständigen Namen angewandt. Es ist nicht unbedeutsam, daß die Urheber des Targumtextes geschriebenes *ădonāj* nicht gebrauchen, sondern für *ădonāj* des alttestamentlichen Textes in der Regel *jhwh* schreiben, das sie zweifellos mit *ădonāj* ausgesprochen wissen wollen. Ein selbständiger Name *ădonāj*, das ergibt sich doch wohl aus diesem Verfahren, ist ihnen nicht geläufig; *ădonāj* gilt ihnen überall als Ersatz für *jhwh*. Im Sprachgebrauch der späteren jüdischen Literatur ist außerhalb von Verweisungen auf den alttestamentlichen Text auch das geschriebene *ădonāj* niemals bestimmt von *jhwh* unterschieden worden, wie sich zeigt in dem vielfach zu belegenden Wechsel zwischen יי und אדני in den verschiedenen Ausgaben desselben Textes [1], so z. B. im Anfang des Gebets Schemone Esre [2]. Der Name *ădonāj*, mag er nun nur gesprochen oder auch geschrieben werden,

[1] Für das, was hier gesagt werden soll, bedarf es nicht einer Zurückverfolgung der Belege in die Handschriften, die für die in Betracht kommenden Stellen mit einiger Vollständigkeit überhaupt unausführbar wäre. Aus den Handschriften könnte sich nur etwa ergeben, daß die Schreibung hier ebenso wechselt wie in Drucken (deren Vertauschungen doch durch die Handschriften veranlaßt sind), oder vielleicht, daß in den ältesten ein אדני überhaupt nicht vorkommt. Die folgenden Belege verdanke ich Professor P. KAHLE; für ihre Verwendung trage ich die Verantwortung allein.

[2] אדני als Vokativ in der babylonischen Rezension nach einer von DALMAN, Die Worte Jesu, I, 1898, S. 301 wiedergegebenen Handschrift. Andere Drucke nach derselben Rezension haben dafür יי. Der Gebetsanfang ist ein Zitat aus Ps 51 17, wo im alt-

wird angesehen als ein Hilfsmittel zur Vermeidung der Aussprache des Tetragramms. Wo in der nachalttestamentlichen Zeit ein Schreibender in seinem eigenen Namen oder — so in liturgischen Schriften — für den Gebrauch anderer ein *ădonāj* setzt, kann er es überall verstanden wissen wollen als einen Ersatz für *jhwh*. Wo daneben Aussagen vorkommen, die auf *ădonāj* als einen gegebenen Namen mit spezieller Bedeutung verweisen, läßt sich überall annehmen, daß dabei gedacht ist an das im späteren alttestamentlichen Texte geschriebene *ădonāj*, so z. B. in der Bemerkung des Midrasch Bereschit Rabba (Parascha 17) über אדני als einen Namen, der Gott gebührt[1]. Daß beide verschiedenen Anwendungsweisen eines geschriebenen *ădonāj*, eine, die es lediglich als Ersatz für *jhwh*, und eine andere, die es als einen selbständigen Namen behandelt, so zu beurteilen sind, wird wahrscheinlich gemacht durch jenes Schwanken zwischen אדני und י״י. Mit anderen Worten: *ădonāj* ist in dem vom alttestamentlichen Text unabhängigen lebendigen Sprachgebrauch anscheinend niemals im Wert eines selbständigen Namens angewandt worden. Das verweist darauf, daß es empfunden wurde als das, was es — wie wir glaubten annehmen zu sollen (S. 56 ff.) — wirklich war, als ein künstlich zum Eigennamen gemachtes Wortgebilde.

Was aber die Entstehungszeit der Aussprache *ădonāj* für das Tetragramm betrifft, so ist nicht zu übersehen, daß wir mit dem uns zu Gebote stehenden Material nur gelangen zu der Konstatierung des Bestehens dieser Aussprache in einem bestimmten Zeitpunkt und zu der Vermutung ihres Nochnichtbestehens in einer früheren Zeit, mit

---

testamentlichen Texte steht *ădonāj* ohne Varianten. Die Wiedergabe dieses *ădonāj* in dem Gebet mit י״י faßt das geschriebene *ădonāj* des alttestamentlichen Textes auf als gleichwertig mit dem für י״י zu sprechenden *ădonāj*.

[1] So nach Mitteilung von Professor KAHLE in dem mir nicht zugänglichen Druck Wilna 1897: „Dir ziemt es, genannt zu werden אדני; denn du bist der Herr (אדון) über alle deine Geschöpfe“ (die mir ebenfalls nicht erreichbare Ausgabe Sulzbach 1755 hat ה׳ für אדני und ebenso die mir vorliegende von J. THEODOR, Berlin 1912, S. 156, Z. 4 י״י ohne Angabe von Varianten). Anders ist auch nicht zu beurteilen Mischna Sukka 4, 5, wo man אני והו erklärt hat als eine Abkürzung für אדני ויהוה: „Rabbi Jehudah sagte אני והו הושיעה נא“ (so in der Ausgabe von Surenhusius, Bd. II, 1699, S. 274; in LOWES Ausgabe [s. oben S. 128, 4] אני * והוא * והושיעה נא). Die Nebeneinanderstellung beider Namen, wenn sie wirklich intendiert ist, wird gemeint sein in dem Sinne: „der du die beiden Namen *ădonāj* und *jhwh* trägst“, nämlich im Alten Testament.

keinen Mitteln aber zu einem bestimmten Datum für den Anfang dieser Aussprache. Über die Aussprache von *jhwh* in der Schriftlektion der Synagogen haben wir keinerlei Aussagen vor der Bezeugung des bestehenden Ersatzes durch *ădonāj*, die sich zuerst findet entweder in den Targumen und der Peschito, bei Aquila und Theodotion oder bei Celsus, auf den Gemmen und in den Zauberbüchern. Es sind lediglich die Aussagen des Philo und des Josephus über Geheimhaltung der Aussprache, die zu der Vermutung Veranlassung geben, daß in den Synagogen, die ein bestimmtes Wort für den Gottesnamen gebrauchen mußten, schon seit dem Beginn des ersten Jahrhunderts n. Chr. oder vielleicht schon im ersten Jahrhundert v. Chr. die Aussprache *ădonāj* gebräuchlich war (S. 186 ff.). Dafür, daß in den Synagogen schon vor der ältesten uns vorliegenden Bezeugung des *ădonāj* eben dieses Wort für *jhwh* gesprochen wurde, besitzen wir — das sei nochmals gesagt — keinerlei Belege. Lediglich weil spätestens vom zweiten Jahrhundert n. Chr. an bei der Schriftlektion so gesprochen wurde und wir von einem anderen üblichen Ersatz des *jhwh* nichts wissen, ist mit einiger Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß die später bestehende Leseweise schon um so vieles früher aufkam.

Es ist ein langer Zeitraum von mindestens sieben Jahrhunderten, den wir verfolgt haben von den ersten Ansätzen der Vermeidung des *jhwh* in den Elohimpsalmen an (S. 171 f.) bis auf das erste Zeugnis von dem völligen Durchgedrungensein des Ersatzes durch *ădonāj* im vierten Jahrhundert n. Chr. (S. 125). So ist nicht zu verwundern, daß sich in dieser langsamen Entwicklung die einzelnen Stadien zeitlich nur schwer abgrenzen lassen. Aber einen gewissen Zeitumfang dürfen wir doch als die Periode ansehen, in welche die Einführung der Aussprache *ădonāj* in der Synagogenverlesung hineinfällt. Man denke einerseits an das für ihre Ansetzung vor 100 n. Chr. aus der Chronik Geschlossene (S. 61 ff.) und andererseits daran, daß zur Zeit Varros und Diodors im jüdischen Volke Vertrautheit mit dieser Aussprache gefehlt zu haben scheint. Wenn man damit vergleicht die häufige Bezeugung des Eigennamens *ădonāj* seit dem ersten oder doch dem zweiten Jahrhundert n. Chr., so ist darüber nicht hinwegzukommen, daß die synagogale Aussprache für *jhwh* nicht lange vor und nicht lange nach dem Anfang unserer Ära eingeführt worden sein wird.

Liegt es so, dann kann der Gottesname κύριος der älteren Bücher der Septuaginta nicht Wiedergabe sein eines für *jhwh* gesprochenen und ebensowenig eines geschriebenen eigennamartigen *ădonāj*. Die wenigen Stücke der Septuaginta, wo schon der Übersetzer — wie das am ehesten für Ez 40—48 anzunehmen ist — in seiner Vorlage dieses *ădonāj* las, werden nicht aus älterer Zeit stammen als frühestens aus dem ersten Jahrhundert vor Christus.

Achtes Kapitel

Der Gottesname κύριος der Septuaginta, das *ădonāj* des alttestamentlichen Textes und das ethnische Gottesepitheton κύριος in ihrem Verhältnis zueinander

I. Die Wahl des κύριος als Ersatz für *jhwh*

1 Die Veranlassung eines Ersatzes für *jhwh* in Septuaginta

In allen unseren bisherigen Einzeluntersuchungen sind wir auf verschiedenen Wegen zu dem Ergebnis gelangt, daß der eigennamartige Gebrauch von *ădonāj* einer späten Zeit angehört, daß die griechischen Übersetzer mit Ausnahme anscheinend des Übersetzers von Ez 40—48 und vielleicht weniger anderer, die alle einer späten Zeit angehören können, ihn in ihren Vorlagen nicht gefunden und auch die Aussprache *ădonāj* für *jhwh* anscheinend nicht gekannt haben (I Teil, S. 591 ff.), daß demnach das κύριος der Septuaginta nicht Übersetzung von *ădonāj* ist.

Da aber in dem κύριος als Ersatz für *jhwh* und dem *ădonāj* als Aussprache für *jhwh* eine Übereinstimmung der Bedeutung vorliegt, die gewiß nicht auf Zufall beruht, so kann sich allerdings dem ersten Blick die Beurteilung des κύριος als einer Übersetzung von *ădonāj* durch ihre Einfachheit empfehlen. Diese Auffassung erscheint als so naheliegend, daß sie geradezu als die herrschende anzusehen ist. Eben deshalb haben sich nur wenige ausdrücklich dafür ausgesprochen[1]. Man hat es in der Regel nicht für nötig gehalten, das anscheinend Selbstverständliche als das Richtige zu bezeichnen.

[1] Ich nenne, um einigermaßen einen Eindruck zu geben von dem imponierenden Konsensus, Namen, die mir ungesucht begegnet sind, von solchen, die als selbstverständ-

Aber dieser Eindruck beruht doch nur darauf, daß die Septuaginta als Ganzes Übersetzung des hebräischen Textes ist. Über der danach naheliegenden Möglichkeit, daß dies auch für κύριος im Verhältnis zu der uns von den Masoreten überlieferten Aussprache des Tetragramms mit *ădonāj* der Fall ist, übersieht man die andere Möglichkeit, daß die Übereinstimmung des κύριος und *ădonāj* das Ergebnis eines andersartigen Zusammenhangs als des auf Übersetzung beruhenden darstellt. Wenn nämlich die herkömmliche Anschauungsweise um der ihr entgegenstehenden Schwierigkeiten oder Unmöglichkeiten willen — wie mir scheint — aufzugeben ist, so muß zur Erklärung jener Übereinstimmung nicht notwendig umgekehrt angenommen werden, daß die Aussprache *ădonāj* für das Tetragramm

---

lich ansehen, daß κύριος Übersetzung ist der Lesung *ădonāj*: Z. FRANKEL, Über den Einfluß der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik, 1851, S. 27; EWALD, Geschichte des Volkes Israel, Bd. IV [3], 1864, S. 255, Anm. 4; SCHRADER, Artikel „Jahve" in Schenkels Bibel-Lexikon, Bd. III, 1871, S. 168; CREMER, Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräcität [2], 1872, S. 383; ebenso 10. (11.) Aufl., 1911 (24) hrsggb. von KÖGEL, S. 645; NESTLE, Marginalien und Materialien, 1893, Marg. S. 16 zu II Rg 7 22; KITTEL, Artikel „Jahve" PRE [3], Bd. VIII, 1900, S. 531, 57 (man beachte das „also" in dem Satze: „daß schon die ursprüngliche LXX יהוה mit κύριος übersetzte, also an seiner Stelle אדני las"); KAUTZSCH, Artikel „Names" in der Encyclopaedia Biblica, hrsggb. von Cheyne und Black, Bd. III, London 1902, K. 3321 § 109. Zurückhaltender GANSCHINIETZ, Artikel „Iao" bei Pauly-Wissowa-Kroll IX, K. 702, 58 f. DALMAN (Adonaj [s. I Teil, S. 3, 2], S. 42, vgl. S. 36), dem die Ursprünglichkeit des κύριος der LXX nicht als gesichert gilt, sieht doch als wahrscheinlich an, daß schon zur Zeit der Pentateuchübersetzer *jhwh* durch gesprochenes *ădonāj* ersetzt wurde. Daß κύριος Übersetzung ist von *ădonāj*, scheint er als selbstverständlich vorauszusetzen. Ihm schließt sich an B. JACOB (Im Namen Gottes, 1903, S. 164 f.), der aber zwischen den Zeilen bestimmter lesen läßt, daß er κύριος ansieht als Übersetzung des nach ihm schon seit dem Ende des Exils für *jhwh* gesprochenen *ădonāj*. G. SCHLÄGER, Das Wort κύριος in seiner Beziehung auf Gott oder Jesus Christus, Theologisch Tijdschrift 32, 1898, S. 489: „Es ist eine bekannte Tatsache, daß der heilige Gottesname der Juden יהוה, adonaj gelesen, in der LXX mit κύριος übersetzt ist". Ebenso wird zu verstehen sein HÖLSCHER, Geschichte der israel. u. jüd. Religion, 1922, S. 181, 3: „bei der Synagogalvorlesung [im hellenistischen Zeitalter] *'adōnāi* bzw. κύριος". Als Ableitung des κύριος der LXX von der Lesung *ădonāj* für *jhwh* wird auch gemeint sein DEISSMANNs Bemerkung (Licht vom Osten [4], 1923, S. 298): „die Septuaginta, die in Anlehnung an die jüdische Sitte sogar den Gottesnamen *Jahveh* durch *Herr* ersetzt haben" (vgl. die bestimmtere Aussage bei demselben in der Abhandlung „Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus", Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Jahrg. 6, 1903, Bd. XI, S. 174). Ich glaube, eine Andeutung WELLHAUSENs (in Bleeks Einleitung in das Alte Testament [4], 1878, S. 605): „Eine gewisse positive . . . Verwandtschaft unter sich haben alle alten Versionen, die LXX nicht ausgenommen (ὁ κύριος), die freilich am weitesten absteht", dahin verstehen zu sollen, daß auch er κύριος ansah als Übertragung von *ădonāj*; aber das so beurteilte κύριος ist ihm anscheinend auffallend gewesen.

und das daraus entstandene geschriebene eigennamartige *ădonāj* eine Übersetzung des κύριος der Septuaginta sind — eine Annahme, der triftige Bedenken entgegenstehen würden. Allerdings wird, wenn dem κύριος die Priorität zukommt, die Wahl des *ădonāj* als Ersatz für *jhwh* beeinflußt worden sein durch das κύριος. Aber das immerhin nicht vollständige Zusammentreffen der Bedeutung der beiden Gottesnamen (*ădonāj* eigentlich „mein Herr") kann zugleich beruhen auf einer unabhängigen Gemeinsamkeit in der Begründung der Wahl auf beiden Seiten, so daß den Urhebern des Ersatzes *ădonāj* die ihrige als eine freie Entscheidung erschien.

Neue Gründe für die Unabhängigkeit des κύριος von dem masoretischen *ădonāj* habe ich nicht mehr anzuführen. Wohl aber verbleibt uns noch die Aufgabe, ein Verständnis dafür zu suchen, wie die Übersetzer, unbeeinflußt durch eine sie bindende Lesungsweise des Tetragramms, zu der Substituierung durch κύριος veranlaßt worden sein können.

Soviel ich sehe, sind die einzigen, die eine Argumentation für Priorität des κύριος der Septuaginta der Lesung *ădonāj* im hebräischen Text gegenüber vorgelegt haben, ABRAHAM GEIGER und T. K. CHEYNE. Ihre Begründung war eine verschiedene. GEIGER[1] ging von der Anschauung aus, daß *ădonāj* als Aussprache für *jhwh* bei den Palästinern erst im dritten oder vierten Jahrhundert n. Chr. aufgekommen sei; dagegen hätten die Übersetzer mit κύριος ein hebräisches *ădonāj* ausdrücken wollen, das sie in Gedanken für *jhwh* substituierten. Die Alexandriner also wären die Erfinder des Ersatzes durch *ădonāj*, und nachmals wäre von den palästinischen Rabbinen der Sprachgebrauch der Septuaginta nachgeahmt worden. Diese Auffassung des Verhältnisses von rabbinischem *ădonāj* zu alexandrinischem κύριος kann nicht als gescheitert gelten an der zweifellos (s. oben S. 124, 5) viel zu späten Ansetzung des Auf-

[1] Nachgelassene Schriften, Bd. III, 1876, S. 261: „der alexandrinische Gebrauch des ‚Adonai' κύριος, welcher . . . später maßgebend ward", nämlich für die palästinische Judenschaft. Diese Stelle ist zu verstehen nach der deutlicheren in „Urschrift" (1857), S. 262. 266; vgl. oben S. 124, 5. BOUSSET, Kyrios Christos [2], 1921, S. 83, 1 meint, daß GEIGERS Beurteilung des *ădonāj* als einer Nachahmung des hellenistischen κύριος sich zwar nicht beweisen lasse, aber doch als „eine wahrscheinliche Vermutung gelten" könne. Ebenso im Anschluß an GEIGER findet P. ALTHAUS jun. (Unser Herr Jesus, Neue Kirchliche Zeitschrift XXVI, 1915, S. 537) es nicht unmöglich, daß der Ersatz des *jhwh* durch gesprochenes *ădonāj* „erst unter dem Einfluß des griechischen κύριος sich einbürgerte".

kommens der Aussprache des *jhwh* mit *ădonāj* bei den Palästinern. Sie ließe sich vereinbaren mit einer starken Hinaufrückung dieses Sprachgebrauchs. Trotzdem kann ich GEIGERs Konstruktion nicht richtig finden[1].

CHEYNE[2] seinerseits beschränkt sich für die Begründung einer Entstehung der Aussprache des *jhwh* mit *ădonāj* erst nach den ältesten Übersetzern und dem schon ihnen zugeschriebenen κύριος für *jhwh* auf den auch von uns (S. 172) dafür verwerteten Gebrauch von *jhwh* noch im Buche Daniel; er macht ferner geltend das *jhwh* in den Psalmen 110. 118 und anderen als erst makkabäischer Zeit angehörenden[3].

Mit GEIGER stimmte J. HALÉVY[4] insoweit überein, als er annahm, daß eine in Ägypten gebräuchliche Aussprache *ădonāj* für das Tetragramm älter war als dieselbe Aussprache bei den Palästinern. Über Priorität auch des alexandrinischen κύριος hat er sich nicht bestimmt geäußert. Aber alexandrinisches *ădonāj* hat er doch wohl eben aus dem κύριος der Septuaginta erschlossen. Palästina nahm er als das Ursprungsland dieses Ersatzes deshalb nicht an, weil ein Verzicht der dortigen Juden auf die eigentliche Aussprache desjenigen Gottesnamens, der sie von den Heiden unterschied und ihr Stolz war, nicht vorstellbar sei. Diese Begründung wird widerlegt durch die verhältnismäßig frühzeitige absichtliche Vermeidung des Namens in der alttestamentlichen Literatur und besonders durch die Substituierung von *ĕlohīm* für *jhwh* in den Elohimpsalmen[5].

Voraussetzung war ausgesprochenermaßen bei GEIGER und zweifellos auch bei HALÉVY, daß *ădonāj* als selbständiger Gottes-

---

[1] Der Auffassung GEIGERs stimmt ohne Einschränkung zu der gut unterrichtete Verfasser eines Artikels The Hebrew Text before the Massoretes in The Church Quarterly Review, Bd. XXVIII, 1889, S. 124.

[2] In einem Exkurs über *ădonāj* in: The Origin and Religious Contents of the Psalter, London 1891, S. 299 ff. (S. 301).

[3] Sir 23 9 kann sehr wohl, wie CHEYNE a. a. O., S. 300 f. annimmt, mit ὀνομασία τοῦ ἁγίου die Aussprache des Tetragramms seinem eigentlichen Wortlaut nach meinen, läßt aber doch eine andere Deutung des allgemeinen τοῦ ἁγίου zu.

[4] Recherches Bibliques I, fasc. 1 (Extrait de la Revue des Études juives, Oct.-Déc. 1884), S. 12 ff.

[5] Nur ungern berichte ich über die von HALÉVY angenommene Veranlassung zu der Aussprache *ădonāj* gerade bei den ägyptischen Juden. Er legt der Vermeidung des von den Hellenisten mit Ιαω ausgesprochenen Tetragramms einen Calembour zugrunde, nämlich den Anklang von Ιαω an das koptische ιω oder εω „Esel". [S. Nachträge].

name hohem Altertum angehöre, und daß dies im Alten Testament von jeher geschriebene *ădonāj* mit dem von den Septuaginta auch für *jhwh* gebrauchten κύριος wiedergegeben werde. Letzteres wird von CHEYNE bestritten[1], ohne daß er eine andere Erklärung für den Ersatz des *jhwh* durch κύριος gibt.

Unsere einzelnen Untersuchungen gelangten alle zu dem Ergebnis, daß die älteren Übersetzer das eigennamartige *ădonāj* in ihren Vorlagen nicht gelesen haben (s. besonders S. 58 ff.), daß es überhaupt in alter Literatur und Sprache nicht vorkam. Wir haben also unsererseits nach einem anderen Ausgangspunkt für das κύριος zu suchen.

Stand es in der Wahl der Übersetzer, eine Wiedergabe für das Tetragramm aufzubringen, so lag es nahe, das in seiner Wortbedeutung gewiß längst unverständlich gewordene Tetragramm zu ersetzen durch ein griechisches Appellativum, wie sie dies für alle anderen Gottesnamen getan haben mit Ausnahme des doch nur als Zusatz zu einem eigentlichen Namen dienenden und als solcher beibehaltenen Σαβαώθ. Auch *jhwh* seiner Aussprache nach zu transkribieren und damit als Eigennamen zu belassen, davon wird die Übersetzer — wenn sie überhaupt eine Aussprache des Tetragramms noch kannten — ihr theologisch entwickelter Monotheismus abgehalten haben, da für den einen Gott im Grunde ein eigentlicher Eigenname nicht angemessen ist, der den Anschein erwecken kann, als solle der damit Bezeichnete von anderen Göttern unterschieden werden. So kamen die Anfänger des Übersetzungsunternehmens zu dem Ersatz des Eigennamens *jhwh* durch ein Wort mit einer durchsichtigen appellativen, und zwar abstrakten, Bedeutung.

Eine Transkription des *jhwh* zu vermeiden, mochte ihnen noch durch eine spezielle Erwägung nahegelegt werden. Aus den Papyri von Elephantine sahen wir, daß im fünften Jahrhundert die dortige jüdische Kolonie unter einer kürzeren Form des im Alten Testament als Tetragramm geschriebenen Namens, nämlich יהו, *jāhō* oder *jāhū* (S. 194), einen höchsten Gott verehrte, aber doch einen Gott neben anderen. Mit seinem Kultus erscheint hier verbunden die Anerkennung verschiedener anderer Gottheiten (חרמן־ביתאל, אשמן־ביתאל, ענת־ביתאל, ענת־יהו), und in Wunschformeln der Briefe ist die Rede

[1] A. a. O. [S. 239, 2], S. 300.

von Göttern im Plural (אלהיא)[1]. Obgleich ein Zusammenhang der Judenschaft Alexandriens mit der von Elephantine sich nicht nachweisen läßt, wäre es doch nicht unmöglich, daß sich bei den ägyptischen Juden eine Vorstellung von einem unter dem Namen *jāhō* oder *jahū* verehrten und nicht unbedingt als einzigartig gedachten Gott bis auf die Zeit der ersten Übersetzer erhielt. Ein Anklang an diesen Gott niederer Auffassungsweise in einer Transkription des Tetragramms mußte der streng monotheistischen Gottesvorstellung der Übersetzer widerstreben.

Wenn es unter verschiedenen Gesichtspunkten verständlich ist, daß die Übersetzer irgendwelche Wiedergaben des Namens *jhwh* vermieden, so bleibt doch noch zu erklären, wie sie auf κύριος als Ersatz kamen, das meines Erachtens nicht wie θεός, ὕψιστος usw. als Übersetzung in Betracht kommt.

2 Das κύριος der Septuaginta und alttestamentliches *ādōn*

Allgemeines. Um zu übersehen, was die Übersetzer dazu bewogen haben kann, gerade das Wort κύριος als Ersatz für *jhwh* zu wählen, wird auszugehen sein von dem Verhältnis, in welchem dies Wort im Gebrauch der Septuaginta zu seinen hebräischen Vorlagen steht außerhalb seiner Anwendung als eines Ersatzes für das Tetragramm. Dabei sind zu berücksichtigen auch die Fälle, wo es nicht als Gottesname vorkommt, besonders aber die, wo κύριος in der Anwendung auf Gott nicht frei gewählt, sondern Übersetzung einer hebräischen Gottesbenennung ist. Von diesem ihren eigenen Sprachgebrauch konnten die Übersetzer sich keinenfalls losmachen da, wo sie κύριος in eigennamartigem Wert als Ersatz für *jhwh* anwandten.

Daß ein Zusammenhang der Bedeutung besteht zwischen dem κύριος als Gottesname und anderen Anwendungen desselben Wortes, ist selbstverständlich. Es kann sich aber zugleich auch handeln um einen Zusammenhang der Herkunft in Nachbildung bestimmter hebräischer Wörter oder auch eines einzigen, d. h. darum, daß den Übersetzern bei der Wahl von κύριος als Ersatz für *jhwh* bestimmte hebräische Wörter oder ein einzelnes vorschwebte, wofür sie in der

[1] S. Sachau a. a. O. [S. 194, 4], S. 82 ff.

Regel die Wiedergabe mit κύριος anzuwenden pflegten. Das ist die Frage, die uns hier interessiert. Ihre Beantwortung ist nur ausführbar in der Weise, daß zunächst untersucht wird, welche hebräischen Wörter das κύριος der Septuaginta überhaupt und — abgesehen von dem Ersatz des Tetragramms durch κύριος — speziell in der Anwendung auf Gott wiedergibt, und dann, ob und inwieweit der Sinn des κύριος als des Ersatzes für *jhwh* entspricht dem Sinne der hebräischen Wörter, die mit κύριος wiedergegeben werden, oder eines bestimmten Wortes, das vor anderen durch κύριος ersetzt wird.

a) κύριος als Übersetzung von *ādōn*. In den Übersetzungen aller „kanonischen" Bücher ist κύριος die eigentliche und ständige Wiedergabe von *ādōn*.

Ich bespreche zunächst die Anwendung auf Menschen. Im Pentateuch wird das für sie gebrauchte *ādōn* niemals, in anderen Büchern nur ganz vereinzelt anders ausgedrückt als durch κύριος. In Pr 30 10 (24 33) μὴ παραδῷς οἰκέτην εἰς χεῖρας δεσπότου ist ausnahmsweise δεσπότου gebraucht für *ădonāw* (Ketib *ădonō*), weil der Übersetzer den Nachdruck legen wollte auf das Verhältnis des Herrn zum Sklaven als das des Gebieters, was mit δεσπότης deutlicher zum Ausdruck kommt als mit dem in einem weiteren Sinne gebrauchten κύριος. In δέσποτα für das wohl nicht als Gottesbenennung, sondern als Anrede an einen von Gott unterschiedenen Engel gedachte *ădonī* Jos 5 14 ist anscheinend diese Wiedergabe gewählt, um eine andere Anredeform zu haben als das für *jhwh* gebrauchte κύριε (I Teil, S. 500 f.).

Allerdings kommt κύριος in der Anwendung auf Menschen auch vor als Wiedergabe anderer Wörter als *ādōn*, so als Übersetzung von *baʿal* in der nicht sehr häufigen Bedeutung „Besitzer", dessen stehender Ersatz es ist[1]. Daneben für das im ganzen Alten Testament nur 2mal zu belegende *gĕbīr*[2] und in der Regel κυρία für *gĕbīrāh*, das Pendant zu *ādōn*[3]. Davon, wie die Übersetzer die hebräischen Wörter verstanden, wird später (S. 252 ff.) zu reden sein. Wenn aramäisches *mārē'* in Daniel Θ. wiedergegeben wird mit κύριος[4], so

[1] Ge 49 23; Ex 21 28. 29 bis. 34 bis. 36; 22 7 (8). 10 (11). 11 (12). 13 (14). 14 (15); Ju 19 22. 23; Jes 1 3.

[2] Ge 27 29. 37.

[3] Ge 16 4. 8. 9; IV Rg 5 3; Jes 24 2; Ps 123 (122) 2; Pr 30 23 (24 58).

[4] In Anwendung auf Menschen 4 16 (19). 21 (24).

ist das nichts anderes als eine Parallele zu der Übersetzung von *ādōn*, da *māre'* im aramäischen Sprachgebrauch im allgemeinen diesem entspricht.

Aus dem Verhältnis von κύριος zu diesen verschiedenen semitischen Vorlagen ergibt sich, daß es ein weiterer Begriff ist als *ādōn*, daß aber, was die Übersetzer unter *ādōn* verstanden, ganz in ihrem κύριος enthalten ist.

Für die Wiedergabe der Gottesnamen *ādōn* und *ădonīm* gebe ich zunächst in Zusammenfassung des oben (I Teil, S. 481 ff.) zu den einzelnen Büchern schon Bemerkten den statistischen Nachweis, daß diese Gottesnamen in der Regel mit κύριος wiedergegeben werden, um daran weiterhin (S. 245 ff. u. S. 252 ff.) die Frage zu knüpfen, inwieweit der spezielle Wortsinn des κύριος übereinstimmt mit dem des *ādōn*.

Ich stelle den Pentateuch voran. Dem *ădonāj*, wahrscheinlich ursprünglichem *ădonī*, in Anrede an Gott entspricht hier in der Regel ὁ κύριος, ὁ κύριός μου und κύριε (I Teil, S. 492 ff.), vielleicht einmal Dt 9 26 bei Verbindung mit *jhwh* die freie Wiedergabe βασιλεῦ, was nur eine Unterscheidung der Übersetzung von *ădonāj* und der des danebenstehenden *jhwh* bezwecken würde. Jedenfalls liegt diese Absicht vor in der zweimaligen Übertragung von *ădonāj jhwh* durch δέσποτα κύριε Ge 15 2. 8 (I Teil, S. 492 f.). Außerhalb der Anrede ist im Pentateuch sicher nur zu belegen κύριος für einmaliges *ădonīm* (I Teil, S. 489). Der, abgesehen von der Anrede, 2mal auf Gott angewandte Singular *ādōn* ist in Septuaginta einmal (Ex 34 23) nicht ausgedrückt, das andere Mal (Ex 23 17) vielleicht nicht durch κύριος, sondern durch ὁ θεός σου wiedergegeben. Ist letzteres anzunehmen, so ist diese freie Umschreibung gewählt, um einen anderen Ausdruck zu haben als das für das danebenstehende *jhwh* erforderliche κύριος (I Teil, S. 489).

Wo in den Nebi'im das nicht häufig von Gott gebrauchte *ādōn* vorkommt (I Teil, S. 500 ff.), wird es wiedergegeben durch κύριος mit Ausnahme des jesajanischen *hā-ādōn jhwh ṣĕbā'ōt*, dessen *ādōn* ausgedrückt ist durch ὁ δεσπότης, auch dies offenbar deshalb, um ein anderes Wort zu haben als das daneben für *jhwh* stehende κύριος (I Teil, S. 500). Vokativisches *ădonāj* (*ădonī*) wird auch in den Nebi'im fast immer wiedergegeben mit κύριε oder κύριέ μου (I Teil, S. 506. 518. 522 f. 524. 527), einmal Ju 16 28 B mit der Transkription ἀδωναῖε — aber A κύριε (I Teil, S. 519) —, nur in dem Doppelnamen *ădonāj*

jhwh in Jeremia 2mal mit δέσποτα neben κύριε für *jhwh* (I Teil, S. 522f.), was ebenso zu beurteilen ist wie in dem δέσποτα κύριε der Genesis.

In den Hagiographen ist das auch hier als Gottesbenennung seltene *ādōn* und *ădonīm* an allen Stellen mit κύριος wiedergegeben (I Teil, S. 509ff.), der hier (in den Psalmen) häufige Vokativ *ădonāj* immer durch κύριε mit Ausnahme von wiederholtem δέσποτα in Daniel O′ (I Teil, S. 514).

Abgesehen von der jedenfalls einer verhältnismäßig späten Zeit angehörenden Übersetzung des Daniel ist also überall dieselbe Beobachtung zu machen wie bei der Übersetzung des auf Menschen angewandten *ādōn*: die Übersetzer sehen κύριος an als das ihm eigentlich entsprechende Wort.

Wie das auf Menschen angewandte κύριος vereinzelt für andere Wörter als *ādōn*, kommt auch das von Gott gebrauchte κύριος — abgesehen von dem κύριος als Entsprechung für *jhwh* und für im masoretischen Texte gebrauchtes eigennamartiges *ădonāj* — gelegentlich in Jesaja und Psalmen, häufiger in verschiedenen Hagiographen, vor für andere Gottesnamen als *ādōn* (I Teil, S. 601); aber in diesen Fällen soll wohl fast überall nach Auffassung der Übersetzer κύριος nicht eigentlich dem bestimmten Gottesnamen des hebräischen Textes entsprechen, sondern ist anscheinend anzusehen als eine Erweiterung des Gebrauchs von κύριος im Werte von *jhwh*. Anders liegt es bei dem κύριος, das in Daniel einmal bei O′ und 2mal bei Θ. eintritt für *mārē'* in der Anwendung auf Gott (Da 2 $_{47}$ O′ Θ.; 5 $_{23}$ Θ.), was ebenso wie κύριος für *mārē'* in der Anwendung auf Menschen dahin zu beurteilen ist, daß *mārē'* hier dem hebräischen *ādōn* entspricht. Eine Anwendung von κύριος für eine andere Gottesbenennung als *ādōn*, die wirklich einen Begriff ausdrückt, der von dem des *ādōn* „Herr" zu unterscheiden ist, findet sich, soviel ich sehe, in Septuaginta nicht. Nur Θ. hat die Übersetzung von *šallīṭ* „Herrscher" Da 4 $_{14}$ (17) mit κύριος. Es ist bemerkenswert, daß in derselben Stelle bei O′ dies vermieden und *šallīṭ* umschrieben ist mit ἐξουσίαν ἔχειν (I Teil, S. 309).

In Septuaginta — so darf demnach gesagt werden — wird κύριος als eigentliche Übersetzung eines Gottesnamens überall gebraucht für *ādōn* und für *ādōn* als Gottesnamen immer κύριος. Die einzigen Fälle, wo es in den Übersetzungen der „kanonischen" Bücher mit Ausnahme der Wiedergabe des *mārē'* im Buche Daniel,

die eigentlich keine Ausnahme ist, deutlich anders liegt, sind jene wenigen, in denen für *ādōn* in der Verbindung mit *jhwh* eintritt δεσπότης mit Rücksicht auf das damit verbundene κύριος als Ersatz für *jhwh*. Ähnlich zu beurteilen ist vielleicht das zweifelhafte δεσπότης in einem Verse, der daneben κύριος für *jhwh* gebraucht, Pr 29 25 (I Teil, S. 267 f.). Es ist also unverkennbar, daß die Übersetzer κύριος angesehen haben als das richtige und einzige wirkliche Äquivalent für *ādōn* auch in der Anwendung auf Gott.

b) Der Sinn der alttestamentlichen Gottesbenennung *ādōn*. Für die Frage nach einem etwaigen Bestimmtsein der Wahl des Gottesnamens κύριος als des Ersatzes für *jhwh* durch die Art des Gebrauchs von *ādōn* kommt es zuerst darauf an, festzustellen, in welchem Sinne die ältesten Übersetzer das *ādōn* in den Texten, mit denen sie sich beschäftigten, gebraucht vorfanden. Ich wähle, da es nicht tunlich ist, das gesamte Material vorzulegen, als Beispiel den Gebrauch in den ersten Büchern der ganzen Übersetzungssammlung, im Pentateuch. In den anderen Büchern, auf die ich nur gelegentlich verweise, ist er kein wesentlich anderer. Es kommt hier also die Frage nicht in Betracht, ob der Pentateuch in der uns vorliegenden Form als die älteste Übersetzung anzusehen ist. Eine Übersicht über die Entwicklung des Gebrauchs von *ādōn* als Gottesbenennung soll im Zusammenhang einer Besprechung der verschiedenen semitischen Gottesnamen mit der Bedeutung „Herr" weiterhin folgen (III Teil, S. 105. 179 f. 193 ff. 216 ff.). Hier kommt es uns nur auf die allgemeine Bedeutung von *ādōn* an, um damit die von κύριος als dem Ersatz für das Tetragramm oder als sonstwie frei gewähltem Gottesnamen zu vergleichen und zu fragen, inwieweit dieses κύριος der Bedeutung von *ādōn* entspricht.

Im Pentateuch kommt *ādōn* in der weit überwiegenden Zahl seiner Anwendungen auf einen Menschen vor in der Form *ădonī* als Anrede. Unter im ganzen 86 Belegen für *ādōn* mit Bezug auf einen Menschen sind 58 für *ădonī*, dazu einer für ein nicht als Gottesname gebrauchtes, sondern pluralisch von Menschen gemeintes *ădonāj* (Ge 19 2 und gegen M auch Ge 18 3). Wie wir zu sehen glaubten (S. 49 ff.), hat im ganzen Alten Testament das *ī* des auf Menschen angewandten *ădonī* seine Pronominalbedeutung immer bewahrt. Es steht überall in dem eigentlichen Sinne „mein Herr", so daß ein persönliches Verhältnis des Sprechenden zu dem als Herr Angeredeten

mit Bewußtsein zur Geltung gebracht wird. Das Verhältnis kann sich beziehen auf die Anerkennung des Angeredeten als des Gebieters, so in den vielen Fällen, wo der Sklave zu seinem Herrn spricht (Ge 24 12. 14 usw.); diese spezielle Anerkennung muß aber nicht den eigentlichen Sinn des Wortes zum Ausdruck bringen oder erschöpfen, sondern kann darin nur eingeschlossen gedacht sein. Auch der Sklave redet von seinem „Herrn" nicht nur als von dem über ihn Macht habenden, sondern zugleich oder auch speziell als von dem, mit welchem er in einem Zugehörigkeitsverhältnis verbunden ist. Durchaus nicht immer ist *ădonī* Anrede im Munde des Untergebenen, sondern nicht selten des Unabhängigen, gerichtet an einen anderen, dem er nur bezeugen will, daß er ihn ehrt, und zugleich mit dem „mein", daß er in eine Beziehung zu ihm zu treten wünscht[1]. In den seltenen Fällen, wo die Rede ist von einem Menschen, der für ein Haus oder Land *ādōn* ist, Ge 42 30. 33; 45 8. 9 — es ist von Josephs Stellung zum Hause des Pharao und zum Land Ägypten die Rede — wird nicht sowohl an den Gebieter gedacht als an den, der im Hause oder im Lande die erste Stelle hat und dem das Haus und das Land — beides gemeint von den Personen des genannten Bereichs — als dem über ihnen stehenden verbunden sind. Man beachte, daß Ge 45 8 *ādōn* und *mošēl* als etwas Verschiedenes nebeneinander stehen: Joseph ist *ādōn* für das Haus des Pharao und ist *mošēl* „Herrscher" im ganzen Land Ägypten, letzteres, weil er nach v. 9 auch für ganz Ägypten *ādōn* ist; das Herrschen ist eine Äußerung des *ādōn*-Sein, aber dieses geht nicht auf in jenem. Die eben besprochenen Aussagen sind Ausnahmen im Gebrauch von *ādōn*; in der gesamten übrigen Anwendung auf Menschen tritt sehr stark hervor das Moment eines persönlichen Verhältnisses, das immer begründet ist auf wirkliche oder doch gedachte Überordnung des einen über den anderen, aber nicht notwendig auf die Machtstellung des einen dem anderen gegenüber.

Im gesamten alttestamentlichen Sprachgebrauch liegt es, wie mir scheint, so, daß *ādōn* und auch der Plural *ădonīm*, der, in singularischem Werte gebraucht, eine Steigerung, eigentlich das für das Konkretum gesetzte Abstraktum „Herrentum" ausdrückt, freilich ge-

[1] Ge 23 6. 11. 15; 24 18; 32 5. 6. 19; 33 8. 13. 14 bis. 15; 42 10; 43 20; 44 7. 9. 16 bis. 18 bis. 19. 20. 22. 24. 33; Ex 32 22; Nu 12 11; 32 25. 27; 36 2 bis; ebenso *ădonaj* Ge 19 2 (vgl. 18 3). Eigentlich gehören hierher auch Ge 47 18 tris. 25.

legentlich auf den Gebieter oder Herrscher angewandt wird, aber niemals für sich allein diesen als solchen bezeichnet. Ma 3 1 ist in Anwendung auf Jahwe mit *hā-ādōn* gemeint der Herr im Gegensatz zu seinem Boten, den er sendet, und könnte „Gebieter" bedeuten; aber dieser spezielle Sinn ist hier doch nicht notwendig, da der Übergeordnete als solcher natürlich gebieten kann. Ps 12 5 will die Frage der Spötter: „Wer ist Herr (*ādōn*) über uns?" als Parallele zu „mit unserer Zunge sind wir stark" zweifellos besagen, daß die Redenden keinen wissen, der ihnen zu befehlen hätte. Natürlich könnte dieses *ādōn* so viel sein wie „Gebieter"; aber auch hier genügt dafür die Bedeutung „der Übergeordnete", da von dem, der das ist, Befehle auszugehen pflegen. Wo der Plural *ădonīm* angewandt wird auf den Herrschenden, was mehrfach deutlich der Fall ist, liegt die spezielle Bedeutung „Herrscher" in einem Adjektiv oder einer Aussage über den, der *ădonīm* genannt wird, durch ein Verbum oder ein Substantiv[1]. Für die Bedeutung, die dem Wort *ădonīm* als solchem eignet, scheint mir aufklärend zu sein III Rg 22 17 (= II Chr 18 16): die Aussage „keinen Herrn (*lo'-ădonīm*) haben diese" bildet eine Parallele zu dem Bilde „eine Herde ohne Hirten"; mit *ădonīm* wird hier bezeichnet der, welcher leitet und zugleich für die Geleiteten sorgt wie der Hirt für die Herde, aber nicht der, der befiehlt, was der Hirt nicht tut[2].

An die Bedeutung „Gebieter, Herrscher" könnte man am ehesten

---

[1] Jes 19 4 wird *ădonīm* zur Bezeichnung eines Tyrannen durch das Epitheton *ḳāšeh* „hart". Die Beschreibung seiner Herrschaft erfolgt nicht mit Benutzung des Wortes *ădonīm*, sondern: „ein starker König wird über sie herrschen (*jimšol*)". Jes 26 13 liegt die Bedeutung des Herrschens in dem *bĕ'ālūnū* „sie haben geherrscht", wenn überhaupt dies Verbum so zu verstehen ist. Ma 1 6 ist *ădonâw* Bezeichnung des Herrn dem Sklaven gegenüber nach allgemeinem Sprachgebrauch (Ex 21 4 usw.). Daß ihm gegenüber „Furcht" geboten ist, dem Vater von Seiten des Sohnes „Ehre", ist nicht gemeint als ein Gegensatz, sondern als eine Verteilung von Zusammengehörendem auf zwei Seiten nach Art des Parallelismus, denn auch der Sohn ist *'obēd* „im Knechtsverhältnis stehend" dem Vater gegenüber (Ma 3 17). Ehre und Furcht gebühren beide dem Übergeordneten, sowohl dem Vater als dem Herrn; die Verpflichtung zur Furcht deckt sich nicht mit der Anerkennung als *ādōn*, sondern ist ein einzelnes Moment, das zur Geltung kommt dem gegenüber, der *ādōn* ist.

[2] Jer 22 18 und 34 5, wo אֲדוֹן ohne Genitiv oder Pronominalsuffix steht, kommen hier nicht in Betracht, da das Wort in diesen Stellen einen Ausruf bildet, ohne einem Satz eingegliedert zu sein. Es repräsentiert lediglich den Ausdruck, den man in einem bestimmten Falle zu gebrauchen pflegt, nämlich in der Klage um einen verstorbenen König oder auch einen anderen Hochgestellten. Es kann hier bloßer Titel sein.

denken, wo zu dem Nomen ein Genitiv hinzutritt als Bezeichnung des Herrenbereichs. Ich finde dafür ein einziges Beispiel in der Gottesbenennung *ădōn kol-hā-āreṣ* Jos 3 11. 13; Mi 4 13; Sa 4 14; 6 5. Ich bezweifle aber, daß das gemeint ist in dem Sinne „der Beherrscher der ganzen Erde". Nach Analogie von *šopēṭ kol-hā-āreṣ* Ge 18 25 ist bei *kol-hā-āreṣ*, wenigstens ursprünglich, wohl gedacht an die Erdbevölkerung [1]. Die drei Prophetenstellen sind jung, und in dem komponierten Abschnitt aus Josua gehört der Ausdruck schwerlich einer der alten Quellenschriften an. Das parallele *šopēṭ kol-hā-āreṣ*, das dem jahwistischen Buche, freilich einem seiner jüngsten Stücke angehört, ist nicht so bestimmt im eigentlichen Sinn universalistisch zu verstehen wie *ădōn kol-hā-āreṣ*; das Richten kann sich auf einzelne Fälle beziehen, das Herrsein ist eine allgemein gültige Charakterisierung [2]. Der Gedanke „Beherrscher der ganzen Erdbevölkerung", der, ob mit dem *ādōn* ausgesprochen oder nicht ausgesprochen, bei jener Auffassung des Gottesnamens *ădōn kol-hā-āreṣ* zweifellos zugrunde liegt, ist nach Am 9 7 in späterer Zeit nicht befremdlich; aber die Bedeutung „Beherrscher" haftet nicht notwendig an dem Wort *ādōn*, sondern an der genitivischen Verbindung, in die es eintritt. Ich be-

[1] Ob sich „Herr der ganzen Erde" Jos 3 11. 13 bezieht auf die Beherrschung der Natur, in diesem Falle des Jordans, kann zweifelhaft erscheinen. Um den Durchzug durch den Jordan zu ermöglichen, bedarf es nicht der Herrschaft über die ganze Erde. Vielleicht verweist v. 11 die Gottesbenennung eher auf die Vertreibung der Kanaanäer usw. v. 10. Fremde Völker vertreiben kann nur der Herr der Völkerwelt oder, was dasselbe ist, der Erdbevölkerung. In v. 13, wo eine Beziehung auf die Macht über den Jordan naheliegt, ist mit Rückbeziehung auf den Zusammenhang v. 10 f. der Gottesname wiederholt: der Durchzug durch den Jordan könnte gedacht sein als das Mittel, wodurch Jahwe sein Herrsein über die Völker betätigt. Der Gebrauch des Gottesnamens wird allerdings verständlicher, wenn er dem ursprünglichen Bericht nicht angehört (vgl. Zweifel bei DILLMANN) und von einem Redaktor in einem weiteren Sinne verstanden wurde. Deutlich bezieht sich Mi 4 13 der Gottesname auf die „vielen Völker" und ist Sa 6 5 wohl davon zu verstehen, daß die vier Winde, über die freilich Jahwe auch gebietet, in die verschiedenen Völkerreiche der Erdwelt ziehen sollen (v. 6 ff.). Sa 4 14 kann von einer Beziehung auf die Natur nicht die Rede sein. Es handelt sich um etwas, was Jahwe für Israel tut; er tut es diesem Volk als der Herr der Völkerwelt.

[2] Gewiß liegt in dem Ausdruck nicht der Gedanke, daß die Erdbevölkerung Jahwe von Rechts wegen als ihren Herrn anerkennen sollte — eine Folgerung des Universalismus, die erst einer sehr späten Zeit angehört. Ebensowenig aber gehört hierher meines Erachtens, was MOWINCKEL (Psalmenstudien II [s. III Teil, S. 97, 1], S. 22, 3 und wiederholt) in etwas kühnem Ausdruck, aber doch richtig, als eine alte Vorstellung betont, daß „der Landesgott vom (sic) Haus aus . . . der Weltgott" ist, weil die Vorstellungen „Land" und „Welt" den Alten zusammenfließen (vgl. III Teil, II Abt., VIII Kap., 1). Das ist nur zutreffend, wo es sich um eine einzelne Äußerung des „Landesgottes" handelt.

zweifle auch hier, daß sie dem Wort *ādōn* beizulegen ist. Der Herr, der über den Völkern steht der Würdestellung nach, ist als solcher ihr Beherrscher. Daß auch in dieser Verbindung und überhaupt das Wort *ādōn* nichts anderes bezeichnet als den Übergeordneten, entnehme ich aus III Rg 16 24. Hier wird von einem Grundbesitzer, einem Privatmann, gesagt *ădonê hā-hār* „Herr des Berges"; er ist nicht Beherrscher des Berges, sondern *ădonīm* ist hier gebraucht, wie sonst *bᶜal*, vom Besitzer, der über einer Sache steht als deren Inhaber[1]. Es verhält sich mit *ādōn* nicht anders als mit unserm „Herr", das an sich nur bedeutet „der Übergeordnete, Hochgestellte", aber auch gebraucht werden kann für den Gebieter oder Herrscher.

Ich kehre zurück zu der Anwendung des Wortes im Pentateuch. Dt 10 17 (ebenso Ps 136 3) wird der Plural in der bekannten genitivischen Steigerungsform gebraucht, um den Begriff des Herrn in der höchsten Potenz auszudrücken: *ădonê hā-ădonīm* „der Herr unter den Herren", d. h. der Herr in eminentem Sinne. Der Begriff des Herrn bleibt dabei unbestimmt (I Teil, S. 489). Nur 2mal findet sich im Pentateuch der Singular *ādōn* ohne Suffix als Gottesbenennung, nämlich in der Verbindung *hā-ādon jhwh ĕlohê jiśrāᵓēl* (I Teil, S. 489 f.), wo *hā-ādon* ein ehrendes Prädikat ist, dessen Bedeutung sich nicht direkt ersehen läßt; nur darf vielleicht aus der Apposition *ĕlohê jiśrāᵓēl* entnommen werden, daß mit *hā-ādon* bezeichnet wird ein solcher Herr, der in die Verbindung mit Israel als in ein Verhältnis der Zugehörigkeit zu treten gewillt ist, jedenfalls aber ist daraus zu ersehen, daß der Charakter als *ādōn* die Zugehörigkeit nicht ausschließt. Sonst gebraucht der Pentateuch *ādōn* in Anwendung auf Gott nur in der Form *ădonāj* (ursprünglich wohl *ădonī*) „mein Herr" für die Anrede, nämlich 18mal (I Teil, S. 491). Die Übersetzer fanden also *ādōn* fast immer so gebraucht vor, daß es sich deutlich handelt um eine Bezeichnung Gottes als des Übergeordneten, der in dieser Eigenschaft dem Redenden angehört, ebenso wie wir vorzugsweise das Moment der Zugehörigkeit zu einem anderen beobachten konnten in der Anwendung von *ādōn* auf einen Menschen. Auch in dem schon angeführten von Gott gebrauchten

[1] Meine Ausführungen über die Bedeutung von *ādōn* ZDMG 70, 1916, S. 431 ff. sind nach dem Obigen zu modifizieren, ganz besonders das S. 433 f. über *ădonāj* Bemerkte nach den hier S. 17 ff. geführten Untersuchungen zu berichtigen.

pluralischen *ădonīm* Dt 10 17 kann eben diese Auffassung des *ādōn* eingeschlossen sein.

Mit dem Worte *ādōn* in seiner Anwendung auf Gott mußte den Übersetzern die Vorstellung des dem Menschen, nämlich dem Frommen im Volke Israel, angehörenden Herrn noch weit bestimmter verbunden erscheinen, als es sich aus dem Sprachgebrauch des Pentateuch und der anderen Bücher mit ihrem *ădonāj* (*ădonī*) als Anrede an Gott schon an und für sich ergibt. Eben diese Anredeform war doch wohl durch die ganze alttestamentliche Zeit hindurch und ebenso noch später die gewohnte in der Sprache des privaten Gebets, von der wir naturgemäß nur wenige Beispiele besitzen. Daß sie es in alter Zeit war, scheint hervorzugehen aus ihrem Gebrauch in den Patriarchenerzählungen des jahwistischen Buches, wo mit *ădonāj* Bitten an Jahwe gerichtet werden; daß sie in später Zeit so angewandt wurde, ergibt sich aus ihrer Bezeugung in einem der jüngsten Stücke des Alten Testaments, dem in Daniel c. 9 eingeschalteten Gebet (I Teil, S. 514). Das einzige Mal, wo Nehemia Gott anredet, und zwar mit einer Bitte (1 11), geschieht es mit *ădonāj*. Die andere Anrede mit *ĕlohaj* ist im ganzen Alten Testament selten, und die Beobachtung, die wir am Pentateuch machten (I Teil, S. 494), daß *jhwh* vokativisch nur in gehobener Rede, besonders in liturgischen Formeln, gebraucht wird, läßt sich auf die anderen Bücher ausdehnen. Daß in den Psalmen *jhwh* im Vokativ weit häufiger vorkommt als *ădonāj*, wird unter eben diesem Gesichtspunkt zu beurteilen sein. Immerhin findet sich im Psalter 27mal vokativisches *ădonāj* (I Teil, S. 515, 2) und 4- oder 5mal der Doppelname *ădonāj jhwh* oder *jhwh ădonāj* im Vokativ (S. 589. 590)[1]. Die gänzliche Vermeidung des vokativischen *ădonāj* in der Priesterlichen Schrift des Pentateuchs hängt wohl zusammen mit dem gewissermaßen offiziellen Charakter, der dieser Schrift schon ihrer Entstehung nach eignet. Das *ădonāj* (*ădonī*) ist die vertraulichere Anrede gegenüber der förmlicheren mit dem Namen *jhwh*, der, frühzeitig unverständlich geworden, wohl

[1] Allerdings haben wir keine Gewähr, inwieweit die *ădonāj* der Anrede ursprünglich und nicht irrtümliche Schreibung statt *jhwh* sind, ausgenommen in den Fällen, wo LXX sie durch κύριέ μου oder δέσποτα beglaubigt. Diese Fälle sind im ganzen nur wenige (I Teil, S. 492. 506. 516), aber speziell in der Wiedergabe der 7 vokativischen *ădonāj* Da 9 4ff. verhältnismäßig viele (4, eigentlich wohl 5, I Teil, S. 516). Überhaupt liegt, abgesehen von einigen Varianten, kein Grund vor, an der Korrektheit der Überlieferung zu zweifeln.

vorzugsweise als ein Mysterium empfunden wurde. Wo man in ihm den Eigennamen noch nicht verkannte, entsprach die Anrede allein mit dem Namen in der nicht-liturgischen Sprache nicht dem Ehrfurchtsgefühl der Gottheit gegenüber. Wollte man den Namen im privaten Gebet vokativisch gebrauchen, so wird man es getan haben in der alttestamentlichen Zusammenstellung *ădonāj* (*ădonī*) *jhwh*.

Auch die alexandrinischen Juden werden sich, wo sie noch aramäisch sprachen, im Gebet der Anrede entweder mit dem aus dem Alten Testament beibehaltenen *ădonī* oder mit seiner Übertragung durch *mārē'ī* bedient haben. Daß die griechisch redenden ägyptischen Juden dafür κύριε gebrauchten, ist für spätere Zeit aus dem griechischen Buch Ester (I Teil, S. 290), aus I Esra (I Teil, S. 377) und besonders aus Sirach (I Teil, S. 433 f.) zu ersehen. Die Sprache aller drei Bücher ist die des alexandrinischen Judentums, obgleich der Übersetzer des Sirach und möglicherweise auch der des Buches Ester von Herkunft der ägyptischen Judenschaft nicht angehörten. Da die Alexandriner schon vor Entstehung der Septuaginta das Bedürfnis einer griechischen Form der Anrede im Gebet empfinden mußten, liegt die Vermutung nahe, daß die ältesten Übersetzer κύριε als Gebetsanrede bereits vorfanden als Übertragung von *ădonī* oder einem ihm entsprechenden *mārē'ī*.

Die Bedeutungsfärbung, die in dem semitischen Ausdruck mit seinem im Griechischen in der Regel nicht wiedergegebenen Pronominalsuffix liegt, wird von den Übersetzern auf das nicht vokativisch gebrauchte *ādōn* übertragen worden sein. Jedenfalls wird ihnen *ādōn*, die einzige neben *ĕlohīm* häufiger gebrauchte appellative Gottesbenennung, als dem Wesen Gottes entsprechende Bezeichnung gegolten haben, und zwar *ādōn* im Unterschied von *ĕlohīm* als Benennung des Gottes, der für die jüdische Gemeinschaft ihr Herr war, in ihr verehrt und angerufen wurde.

Demnach scheint mir unter allen Gesichtspunkten die Frage berechtigt zu sein, ob sich in dem Gebrauch, den die Übersetzer von dem dem *ādōn* entsprechenden κύριος als einem Gottesnamen machen, die Bedeutung „der zugehörende Herr" widerspiegelt, die sie in dem *ādōn* des alttestamentlichen Textes finden konnten und doch wohl vorzugsweise finden mußten. Wir versuchen, die Frage im folgenden zu beantworten.

c) Der Sinn des Gottesnamens κύριος der Septuaginta. Die Übersetzer unterscheiden fast überall bestimmt zwischen κύριος und dem in den Übertragungen der kanonischen Bücher nur sehr selten von Gott gebrauchten δεσπότης. Dieses wird außer in den oben (S. 243 f.) genannten Fällen, wo es als notwendig erscheinender Ersatz für κύριος ist, auf Gott noch angewandt im Vokativ Jer 15 11 (𝔐 *jhwh*) wahrscheinlich für eine Vorlage *ădonāj* (*ădonī*), ohne daß hier allerdings eine bestimmte andere Veranlassung vorläge, κύριε zu vermeiden, als vielleicht individuelle stilistische Liebhaberei (S. 160); ferner Hi 5 8 κύριον δὲ τὸν πάντων δεσπότην ἐπικαλέσομαι (A παντοκρατορα für πάντων δ.), wo die Gottesbenennung einfachem *ĕlohīm* 𝔐 entspricht. Der Übersetzer hat entweder eine vom masoretischen Text abweichende Vorlage gehabt oder den vollen Gottesnamen frei gebildet.

Erst in der Übersetzung Θ′ des Buches Daniel fanden wir den Vokativ δέσποτα wiederholt in Anrede an Gott als Wiedergabe von vokativischem *ădonāj* wie sonst κύριε, während Theodotion gewiß mit Bewußtsein und Absicht überall in Daniel zu dem κύριε der alten Übersetzungen zurückkehrt (I Teil, S. 514). In den griechischen Apokryphen und Pseudepigraphen dagegen, die im allgemeinen jünger sind als die Übersetzungen der kanonischen Bücher, begegneten wir (S. 140 ff. 152 ff.) einem δεσπότης als Gottesbenennung häufiger. Auch für Aquila und Symmachus ist es bezeugt[1]. In dieser Anwendung wird es in der späteren jüdischen Literatur von κύριος dem Sinne nach kaum unterschieden. Von den zwei angeführten Fällen, wo in wahrscheinlich älteren unter den Übersetzungen der kanonischen Bücher das Wort gebraucht ist, ohne nur ein Ersatz für ein im Zusammenhang als nicht angebracht erscheinendes κύριος zu sein, bietet es der eine, Hi 5 8 B, deutlich deshalb, weil der Begriff speziell des gebietenden Herrn zum Ausdruck gebracht werden soll. Ebenso liegt es bei Anwendung auf einen Menschen in Pr 30 10 (24 33) (S. 242). Besonders deutlich ist die spezielle Bedeutung von δεσπότης Pr 6 7 μηδὲ τὸν ἀναγκάζοντα ἔχων μηδὲ ὑπὸ δεσπότην ὤν, wo es einem *mošēl* 𝔐 „Herrscher" entspricht.

Als gleichbedeutend mit δεσπότης kommt κύριος in dem bestimmten Sinne „Gebieter, Herrscher" innerhalb der Übersetzungen

[1] Vgl. oben S. 99. 108. Weitere Belege in der Konkordanz von HATCH-REDPATH; die Angaben von Belegen aus Θ. scheinen mir auf Irrtum zu beruhen.

der kanonischen Bücher deutlich vor Da 2 47 O′ Θ. κύριος τῶν βασιλέων für *mārē' malkīn* und Da 4 14 (17) Θ. als Wiedergabe von *šallīṭ* „Herrscher". An dieselbe Bedeutung haben wohl die Übersetzer ihrerseits auch gedacht bei der Wiedergabe von *ădōn kol-hā-āreṣ* Jos 3 11. 13; Mi 4 13; Sa 4 14; 6 5 mit (ὁ) κύριος πάσης τῆς γῆς (vgl. Ex 8 18 [22] B abweichend von 𝔐, s. I Teil, S. 490). Man beachte aber, daß diese Bedeutung, ebenso wie es für das *ādōn* des hebräischen Textes der Fall sein könnte (S. 247 ff.), sich hier und auch in den Danielstellen nur aus dem Genitiv ergibt, kaum an dem κύριος selbst haftet.

Aus der Vergleichung der in der Mehrzahl der Fälle deutlich zu unterscheidenden Anwendung von κύριος und δεσπότης geht hervor, daß bei den älteren Übersetzern κύριος, anders als δεσπότης, nicht speziell den Begriff des Gebieters oder Herrschers zum Ausdruck bringt. Auch da, wo κύριος ein *ba'al* wiedergibt (S. 242), ist das nicht der Fall; es bezeichnet hier den, der die Verfügung über einen anderen oder ein anderes hat. Dagegen mag κύριος allerdings in der vereinzelten Anwendung als Übersetzung von *gĕbīr* (S. 242) die Bedeutung „der Machthabende" einschließen, obgleich das seltene *gĕbīr* sie wohl von Hause aus nicht hat, sondern wahrscheinlich mit *gibbōr* gleichzusetzen ist, das eigentlich den „Tüchtigen" bezeichnet und speziell den Grundbesitzer, den Adligen im Unterschied vom Bauern. Auch *gĕbīrāh* (S. 242) hat ursprünglich kaum die Bedeutung „Herrscherin", sondern wird, genau dem *ādōn* entsprechend, von der Herrin im Unterschied von der ihr angehörenden Sklavin gebraucht und ist ferner Ehrentitel für die Königin-Mutter und die Königin-Gemahlin, die damit durchaus nicht als herrschend bezeichnet werden. In Septuaginta wird κυρία fast ausschließlich als Übersetzung von *gĕbīrāh* gebraucht für die Herrin im Verhältnis zur Sklavin, nur III Rg 17 17 als Übersetzung von *ba'ălāh* für die Herrin oder Besitzerin des Hauses. Die Herrscherin bezeichnet es in Septuaginta nirgends. Diese hat an allen Stellen, wo *gĕbīrāh* einer Königin gilt, dafür nicht κυρία, sondern verschiedene Ausdrücke, die deutlich „Herrscherin" bedeuten[1].

Keinem Zweifel dagegen unterliegt es, daß in Septuaginta das Verbum κυριεύειν so viel ist wie „herrschen". Es steht für *mšl*

[1] III Rg 15 13 ἡγουμένην; IV Rg 10 13 τῆς δυναστευούσης; Jes 47 5 ἰσχύς; 47 7 ἄρχουσα; Jer 29 2 (36 2) τῆς βασιλίσσης; vgl. Jer 13 18 τοῖς δυναστεύουσιν. II Chr 15 16 hat der Übersetzer für *gĕbīrāh* 𝔐 anderes gelesen oder gedacht.

(Ge 3 16; 37 8; Jos 12 2; Ju 9 2 usw.) und aramäisches *šlṭ* (Da O′ Θ. 2 39; Θ. 4 22 [25]. 29 [32]; 5 21; 6 25 [24] u. ö.), die immer den Sinn von „herrschen" ausdrücken. Das Nomen κυριεία, κυρία (κυρεία), bei den Übersetzern der kanonischen Bücher nur Jes 40 10 (*mšl*) und in Daniel vorkommend (O′ 11 3; Θ. 4 19 [22]; 6 27 [26]; 11 3. 5 u. ö.), gibt wieder aramäisches *šolṭān* und hebräisches *mimšāl* „Herrschaft". Aber das Verbum läßt, indem es bedeutet „sich als κύριος erweisen", und das Nomen mit der entsprechenden Bedeutung „Erweisung des Kyriosseins" den Sinn des κύριος unbestimmt. Jeder Herrschende ist ein κύριος, nicht jeder κύριος ein Herrscher; aber das Kyriossein gibt sich kund im Herrschen. Auch außer den schon angeführten Fällen mag noch in einzelnen anderen κύριος so viel wie Gebieter oder Herrscher sein; diese spezielle Bedeutung liegt dann nicht in dem Worte an sich, sondern in dem Zusammenhang. Aber in der Regel bezeichnet κύριος den Übergeordneten als den, welchem ein anderer oder etwas anderes angehört, nicht speziell denjenigen, dem der oder das andere als dem Herrschenden unterworfen ist. Daß κυριεύειν in Septuaginta und sonst „herrschen" bedeutet, ergibt sich einfach daraus, daß nicht die Tatsache des Kyriosseins, wohl aber ihr Erweis naturgemäß im Herrschen besteht. Vielleicht ist der Bedeutung des Verbums an die Seite zu stellen der des Adjektivs in ἀνθρώπων κυρίων Jes 19 4 für *ădonīm* 𝔐. Möglicherweise hat der Übersetzer hier, wo für das Hebräische die Bedeutung „Herrscher" naheliegt (S. 247, 1), das Substantiv κύριος absichtlich vermieden und in das Adjektiv denselben Sinn hineinlegen wollen, den das Verbum ausdrückt. Das eigentliche Wort für „Herrscher" ist in Septuaginta δεσπότης (S. 252). Für uns kommt es allein an auf den ihr eignenden Sprachgebrauch. Darauf einzugehen, inwieweit in der älteren Gräzität κύριος und δεσπότης unterschieden wurden, haben wir hier keine Veranlassung. Die Septuaginta sind, wie wir zu sehen glaubten, auf die spezielle Bedeutung, die sie dem κύριος beilegten, geleitet worden durch den Sinn des damit wiedergegebenen *ādōn*, speziell durch die Anwendung von *ădonī* und seiner Wiedergabe mit κύριε in der Gebetssprache.

Mit der Formulierung einer unterschiedlichen Bedeutung der Benennungen κύριος und δεσπότης in Septuaginta als „Herr" und „Gebieter" ist aber der Gottesname κύριος noch nicht ausreichend charakterisiert. In unseren Untersuchungen über Gebrauch und Be-

deutung der Gottesbenennung κύριος in Septuaginta ergab sich uns, daß in jüngeren Übersetzungen in freier Wiedergabe hebräischer oder aramäischer Gottesnamen κύριος in Verbindung mit dem pronomen possessivum ἡμῶν, ὑμῶν beliebt ist, und daß in älteren Übersetzungen κύριος ohne diesen Zusatz gelegentlich geradezu eintritt als Wiedergabe von „Jahwe, unser Gott", also den Gedanken der Aneignung des Herrn zu einem Gemeinschaftsverhältnis einzuschließen scheint, ohne daß er durch eine nähere Bestimmung zum Ausdruck zu kommen brauchte. Wir glaubten, diese offenbar festgewurzelte Auffassung des κύριος schon bei den ältesten Übersetzern voraussetzen zu dürfen, die nur in der Regel keine Veranlassung hatten, sie geltend zu machen, weil sie sich fast überall in strenger Gebundenheit an den Gebrauch des κύριος als Wiedergabe allein von *jhwh* hielten.

Die Auffassung des κύριος in dem Sinne von „mein, unser Herr" wird den Übersetzern nahegelegt worden sein durch die Gebetssprache. Dem Vokativ κύριε als Wiedergabe eines alleinstehenden vokativischen *ădonāj* 𝔐 wird im Pentateuch niemals, in allen anderen Büchern des Alten Testaments nur an zwei unsicheren Stellen ein μου als Wiedergabe des hebräischen Suffixes hinzugefügt, nämlich Ju 6 15 (vielleicht aber verstanden als Anrede an einen Menschen [*ădonī*] I Teil, S. 506) in dem anscheinend nach der pedantischen Art der späten Übersetzer verfahrenden Texte B (vgl. I Teil, S. 116 f.; om. μου A usw.) und ebenso II Rg 7 19 BA (κύριέ μου κύριε Luc 1^0 = *ădonāj jhwh* 𝔐). Sonst kommt μου nur noch ganz selten vor in der Verbindung κύριέ μου κύριε oder κύριε κύριέ μου (I Teil, S. 495, 1), wo die beiden κύριε als etwas Verschiedenes, als Wiedergabe einmal (κύριέ μου) für *ădonāj* und das andere Mal (κύριε) für *jhwh* markiert werden sollen. Daran, daß einfaches κύριε überall eine Vorlage *jhwh* statt *ădonāj* 𝔐 zur Voraussetzung hätte, ist nicht zu denken; denn auch *ădonī* als Anrede an einen Menschen wird zwar häufiger als der Vokativ *ădonāj* 𝔐 wiedergegeben mit κύριέ μου, in der Regel aber ebenfalls mit einfachem κύριε (I Teil, S. 495 f.). Es war also den Übersetzern geläufig, das pronomen possessivum in dem κύριε dem Sinne nach eingeschlossen zu denken, wie auch späte nichtalexandrinische Gräzität in Nachahmung orientalischer Anredeformen, die „mein Herr" ausdrücken mit einem Pronominalsuffix, immer einfaches κύριε gebraucht und es doch wohl verstanden hat im Sinne des französischen monsieur

der Anrede. Das semitisierende κύριέ μου ist in der ganzen hellenistischen Literatur selten.

Dürfen wir annehmen, daß die Übersetzer im Anschluß an ihre Vorlage *ădonāj* (*ădonī*) in dem Vokativ κύριε den Gedanken der Aneignung enthalten dachten, so liegt die Vermutung nahe, daß es auch bei dem nicht-vokativischen Gebrauch des Gottesnamens κύριος der Fall war, und zwar deshalb, weil die Übersetzer dieses κύριος nicht als Appellativum, sondern in der Regel artikellos, also doch wohl überall im Wert eines Eigennamens gebrauchen. Die Anwendung eines ursprünglichen Appellativums als Ersatz für einen Personennamen schließt immer den Gedanken einer Aneignung der betreffenden Person ein, den Gedanken nämlich, daß diese Person den allgemeinen Begriff nicht nur überhaupt repräsentiert, sondern — entweder dauernd oder in einem bestimmten Moment — speziell in ihrem Verhältnis zu dem Redenden, der sie so benennt; es liegt darin ein Bekenntnis zu dem, was diese Person für den Redenden bedeutet. Das ist auch der Fall in der deutschen Anrede mit einfachem „Herr"; man denke z. B. an den Diener, der seinem Herrn gegenüber so spricht. Wenn wir in der Anrede an einen König das Wort „Majestät" gebrauchen, so erkennen wir damit an, daß wir ihn entweder auf Grund eigenen Gefühls oder in Unterwerfung unter die Sitte für uns als das anerkennen, was wir aus eigenem Empfinden oder nach allgemeinem Gebrauch unter Majestät verstehen. Deutlicher ist, daß das Appellativum „Gott" artikellos im Wert eines Eigennamens auch außerhalb des Vokativs aufrichtig nur der anwendet, der an ihn glaubt und damit in einem persönlichen Verhältnis zu Gott als dem seinigen steht. Ebenso schließt das zum Eigennamen gewordene κύριος den Gedanken ein, daß der damit Benannte für die, die ihn so nennen, ihr κύριος ist.

Wenn wir die Andeutungen einer bestimmten Bedeutung des κύριος in den anscheinend älteren Übersetzungen zusammenhalten mit den deutlicheren Auslegungen dieses Namens in den sicher jüngeren, so scheint es mir allerdings so zu liegen, daß der Gebrauch von κύριος im Wert eines Gottesnamens dem von *ādōn* entspricht, daß auf beiden Seiten in der Regel darin der Gedanke enthalten ist an die Aneignung des Herrn von seiten der Gemeinschaft oder der einzelnen Person, die von Gott als dem Herrn redet.

Nach dem gesamten Gebrauch von *ādōn* einerseits und dem

κύριος der Septuaginta andererseits ließe sich wohl denken, daß die Übersetzer κύριος als Wiedergabe von *jhwh* allein deshalb wählten, weil ihnen das dem griechischen κύριος am meisten entsprechende *ādōn* die einzige appellative Gottesbenennung des Alten Testaments zu sein schien, die als Ersatz für den Eigennamen *jhwh* in Betracht käme. Andere Gottesbenennungen wie *ĕlohīm* usw. kommen auch anderen als Gott gedachten Wesen zu; aber *ādōn* ist für den frommen Israeliten nur der eine Gott. Dasselbe gilt nur noch für *ʿeljōn* „Höchster"; aber diese Gottesbenennung ist selten und behält fast immer adjektivischen Wert. Das als Ersatz für *jhwh* angewandte κύριος artikellos wie einen Eigennamen zu gebrauchen, konnte den Übersetzern, abgesehen davon, daß es eben als Entsprechung für den Eigennamen *jhwh* auch seinerseits als Eigenname gelten sollte, nahegelegt werden durch artikellosen Gebrauch von *ādōn*, den wir in Sirach (S. 57) finden. Schwerlich ist dieser Gebrauch auf das Buch Sirach beschränkt, sondern wahrscheinlich auch sonst verbreitet gewesen in der hebräischen Literatur der letzten Jahrhunderte v. Chr., von der wir andere Proben nicht besitzen.

Aber aus den Berührungen zwischen dem κύριος der Septuaginta und dem Gebrauch von *ādōn* geht noch nicht unbedingt hervor, daß die Übersetzer dadurch für die Wahl des κύριος als Ersatz von *jhwh* den ersten Anstoß empfingen. Sicher scheint mir zunächst nur zu sein, daß sie die Bedeutungsnuance des Begriffs „Herr", die die Gottesbenennung *ādōn* zum Ausdruck bringt, in dieses κύριος hineinlegten. Daneben wäre denkbar, daß den ersten Anlaß zur Wahl des eigennamartigen κύριος der Gebrauch von κύριος als Gottesbenennung im nicht-jüdischen Hellenismus gegeben hat.

3 Das κύριος der Septuaginta und die ethnische Gottesbenennung κύριος

Allgemeines. Möglicherweise ist zu der Zeit, wo die griechische Übersetzung begonnen wurde, in Syrien und Ägypten κύριος bereits als ethnisches Gottheitsprädikat gebräuchlich gewesen. Allerdings taucht es als solches in inschriftlichen Zeugnissen erst etwa um die Mitte des ersten Jahrhunderts v. Chr. auf. Vielleicht besitzen wir einen Beleg schon aus dem Anfang des ersten Jahrhunderts[1].

[1] In der Inschrift CIG III, 4897 aus Philä aus der Zeit 99—90 v. Chr. ist vielleicht mehrfach zu lesen παρὰ τῇ κυρίᾳ Ἴσιδι.

Die Benennung ist offenbar aufgekommen als Gräzisierung weitverbreiteter altorientalischer Gottheitsprädikate mit der Bedeutung „Herr", und es darf angenommen werden, daß dies geschah zugleich mit der Ausbreitung der griechischen Sprache im Orient seit der Zeit Alexanders. Daraus, daß das κύριος in sakraler Anwendung erst erheblich später bezeugt ist, darf nicht geschlossen werden, daß es in dieser Gebrauchsweise früher nicht vorkam. Spätestens seit der Mitte des ersten Jahrhunderts erscheint es als in sakraler Anwendung in zahlreichen Bezeugungen weit auseinanderliegender Gebiete als eine feststehende Formel, die damals offenbar schon lange gebräuchlich war. Wir besitzen aus dem dritten und zweiten Jahrhundert v. Chr. auf orientalischem Boden überhaupt keine sakralen Inschriften in griechischer Sprache, und doch hat die Verbreitung des Griechischen seit der Zeit Alexanders gewiß schon bald die einheimischen Sprachen auch auf sakralem Gebiet zurückgedrängt[1].

Immerhin läßt sich aus dem uns zurzeit bekannten Material mehr als die Möglichkeit eines direkten Zusammenhanges zwischen dem κύριος der Septuaginta und dem der ethnischen Sakralsprache nicht entnehmen. Mit größerer Bestimmtheit könnte nur dann von einem Einfluß des ethnischen κύριος auf das der Septuaginta die Rede sein, wenn man — wie es wohl bei anderen für die Annahme eines Abhängigkeitsverhältnisses Voraussetzung gewesen ist — das κύριος unseres Septuagintatextes als nicht von den ältesten Übersetzern herrührend beurteilen wollte, eine Auffassung, die wir unsererseits mit Bestimmtheit ablehnen mußten (S. 5 ff.).

Aber auch wenn kein direkter Zusammenhang zwischen dem jüdischen und dem ethnisch-hellenistischen κύριος anzunehmen sein sollte, ist doch eine Vergleichung für das Verständnis des κύριος der

[1] Vgl. Hölscher, Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion, S. 181, 3: „bei der Synagogalvorlesung *'ᵃdōnāi* bzw. κύριος, letzteres in Anlehnung an die damals [im hellenistischen Zeitalter] in Kleinasien, Syrien und Ägypten übliche Bezeichnung der Götter und Göttinnen als κύριος bzw. κυρία". Ich kann aber nicht ersehen, ob dabei vorausgesetzt wird, daß das κύριος in Septuaginta den Übersetzern angehört. Deutlich dagegen sieht Williger, der in seinem Artikel „Kyrios" in Pauly-Wissowa-Kroll, Realenzyklopädie, XII, 1, 1924, K. 176 ff. die für Herkunft und Bedeutung des hellenistischen κύριος bestehenden Probleme richtig gesehen und angedeutet hat, K. 181 es als möglich an, für den Anfang des hellenistischen Kyriostitels „wegen des in der Septuaginta sich findenden Gebrauches des Wortes bis ins 3. Jhdt. v. Chr. hinaufzugehen". Dasselbe scheint auch anzunehmen Lietzmann, Handbuch zum Neuen Testament, Bd. III, 1 ², 1919, S. 93 unten.

Septuaginta von Wert. Mindestens besteht eine indirekte Verbindung zwischen beiden. Ihre Wurzeln sind irgendwie gemeinsame. Daß das Gottesprädikat κύριος des nicht-jüdischen Hellenismus dem Orient entstammt, ist nach der Art seiner Verbreitung nicht zu verkennen. Im älteren Griechisch kommt wohl einmal vereinzelt die Bezeichnung als κύριος für einen Gott vor; aber in weiterer Ausdehnung werden andere Ausdrücke gebraucht, um die Götter als Herren zu benennen: ἄναξ, ἄνασσα, πότνια, δεσπότης, δέσποινα, und auch diese nicht häufig[1].

Wie das κύριος der Übersetzer keinenfalls einer Beeinflussung durch *ādōn* des alttestamentlichen Textes entbehrt, so ist weder dieses *ādōn* noch das ethnische κύριος zu trennen von dem Gottesepitheton *adon* auf phönizischem Boden, von aramäischem *mārē'* und anderen Entsprechungen bei den Semiten überhaupt. Wir werden sehen, daß auch in der Gebrauchsweise des jüdischen und des ethnischen κύριος Parallelen bestehen. Der Sinn des letzteren ist also mindestens als der einer verwandten Erscheinung von Bedeutung für den des κύριος der Septuaginta.

Wenn die Übersetzer aus irgendwelchen Überlegungen heraus, wie wir sie anzudeuten versucht haben, eine Transkription des Namens *jhwh* vermeiden und dafür eine abstrakte Benennung mit der Bedeutung „Herr" gebrauchen wollten, so hatten sie nur die Wahl zwischen κύριος und δεσπότης. Alle anderen Ausdrücke für den Begriff des Herrn haben eine zu enge Bedeutung für eine allgemeine Bezeichnung des einen Gottes des Judentums. An und für sich hätten die Septuaginta ebensogut, wie es der Tragiker Ezechiel tat (S. 14), δεσπότης anwenden können. Die Wahl des Wortes κύριος macht es, vorausgesetzt, daß das ethnische Gottesepitheton den Übersetzern bekannt war, von vornherein wahrscheinlich, daß sie geschah, wie unter dem Einfluß des κύριος der Übersetzer als Übersetzung von alttestamentlichem *ādōn*, so zugleich unter dem jenes nicht-jüdischen κύριος.

Dieses konnte als Benennung des einen Gottes des Judentums besonders geeignet erscheinen deshalb, weil es keinem bestimmten einzelnen Gott allein beigelegt wurde, sondern bald diesem, bald jenem, so daß dem Worte kein polytheistischer Beigeschmack anhaftete. Es hatte den Charakter eines fast allgemeinen Gottesprädikats und ließ sich für den einzigen Gott ungefähr ebenso unbedenk-

[1] Vgl. Usener, Götternamen, 1896, S. 221 ff.

lich gebrauchen wie θεός. Wenn aus dem analogen Gebrauch des Wortes κύριος in seinen verschiedenen Anwendungen bei den Septuaginta und des alttestamentlichen auch auf Gott angewandten *ādōn* gefolgert werden darf, daß κύριος den Übersetzern eben wegen dieser Übereinstimmung des Sinnes als ein geeigneter Ersatz für den alttestamentlichen Gottesnamen erscheinen konnte, so repräsentiert andererseits die Identität des Wortes κύριος als Gottesbenennung in Septuaginta und im nicht-jüdischen Hellenismus, äußerlich genommen, eine deutlichere Berührung als dort die Bedeutungsverwandtschaft. Es würde also, unter der Voraussetzung der Priorität des ethnischen Gottesprädikats, wohl so liegen, daß den ersten Anstoß für den Gebrauch des κύριος bei den Septuaginta das κύριος des Hellenismus gegeben hat.

Für die Vergleichung des beiderseitigen κύριος kommt nur das als Epitheton eines eigentlichen Gottesnamens alleinstehende κύριος des Hellenismus in Betracht, da die jüdischen Übersetzer das Wort in der Anwendung auf den Gott des Judentums ebenfalls in isolierter Stellung gebrauchen, allerdings mit dem Unterschied, daß es hier als Eigenname absolut alleinsteht, dort überall nur als Epitheton. Wo in der nicht-jüdischen Sakralsprache κύριος verbunden wird mit Genitiven, die den Bereich des κύριος angeben, bezeichnet es selbstverständlich als eigentliches Appellativum den Gebieter des Bereiches. Das so gebrauchte κύριος ist mit dem zusatzlosen Epitheton des ethnischen Hellenismus der Bedeutung nach nicht auf eine Linie zu stellen, ebensowenig mit dem von den Übersetzern absolut gebrauchten Gottesnamen κύριος.

Mir liegen aus dem Gebiet des nicht-jüdischen Hellenismus Beispiele für die Gebrauchsweise mit einem genitivischen Zusatz nur für verhältnismäßig späte Zeit vor[1]. In einem Papyrus aus dem An-

[1] Für die Zitate aus Inschriften und Papyri gebrauche ich außer den im Generalregister der Abkürzungen angegebenen folgende Anführungsweisen: Deissmann = Deissmann, Licht vom Osten [4], 1923. — Dittenb., Or. = Orientis graeci inscriptiones selectae ed. Wilh. Dittenberger, Bd. I u. II, Leipzig 1903. 1905. — Dittenb., Syll. II = Sylloge inscriptionum graecarum a Guilelmo Dittenbergero condita et aucta nunc tertium edita, Bd. II, Leipzig 1917. — IG = Inscriptiones graecae consilio et auctoritate Academiae litterarum Regiae Borussicae editae 1873 ff. — Meyer = Griechische Texte aus Ägypten hrsggb. und erklärt von Paul M. Meyer 1916. — Oxyrh. = Egypt Exploration Fund. Graeco-Roman Branch. The Oxyrhynchus Papyri ed. Grenfell und Hunt, London 1898 ff. — Pap. Lond. = Greek Papyri in the British Museum ed. Kenyon, London Bd. I, 1893, Bd. II, 1898, Bd. III, 1907. — Pap. Paris. = Notices et textes des papyrus grecs du Musée du Louvre et de la Bibliothèque Impériale (Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque

fang des zweiten Jahrhunderts n. Chr. (Oxyrh. XI, 1380) wird Isis bezeichnet mit [κυ]ρ.είαν πάσης χώρας (Z. 24), mit κυρία αὐ[ξ]ήσε[ως] καὶ φθορᾶς (Z. 194 f.) usw. Der Pariser Zauberpapyrus der Bibliothèque Nationale, den WESSELY[1] der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts n. Chr. zuzuweisen geneigt ist (sein wesentlicher Inhalt wird viel älter sein), nennt v. 640 f. den Helios ο κυριος του ουρανου και της γης. Im Papyrus Londinensis CXXII aus dem vierten Jahrhundert ist v. 30 die Rede von dem „äthiopischen κυνοκέφαλος", d. i. dem Anubis, als dem κυριος των χιονων. In solchen Fällen ist κύριος mit seinem Zusatz nicht eigentliches Epitheton, sondern Umschreibung der Bedeutung der betreffenden Gottheit wie in dem prädikativen Gebrauch bei Philo Byblius, wenn er von der Sonne sagt (ed. C. Müller, Fragm. hist. gr. III, S. 565 f.): Τοῦτον γὰρ, φησὶ, θεὸν ἐνόμιζον μόνον οὐρανοῦ κύριον, Βεελσάμην καλοῦντες, ὅ ἐστι παρὰ Φοίνιξι κύριος οὐρανοῦ. Überall ist hier κύριος oder κυρία Bezeichnung der Gottheit, die über einen bestimmten Bereich verfügt.

Nicht ebenso einfach ist die Frage zu beantworten, wie das ohne genitivischen Zusatz gebrauchte κύριος aufgefaßt wurde. Für den Sinn, den man damit verband, kommt auch die Anwendung desselben Epithetons auf Herrscher und auf andere einzelne Menschen in Betracht. Bei der Vergleichung mit dem Gottesnamen κύριος der Septuaginta wird aber auszugehen sein von dem Gottheitsepitheton, ganz abgesehen davon, ob man es als das Primäre dem Herrschertitel gegenüber ansieht.

Wohl aber ist in unserer Vergleichung des jüdischen und des ethnischen κύριος von vornherein für den Sprachgebrauch und den darin ausgedrückten Sinn auch das Femininum κυρία zu berücksichtigen, das analoge Anwendungsweise des Maskulinums voraussetzen kann, wo sie nicht direkt bezeugt ist.

Ebenso kommt dafür sowohl das mit als das ohne Artikel gebrauchte Epitheton in Betracht. Ob es mehr als Zufall ist, daß der Gebrauch mit Artikel, soviel ich sehe, den ältesten Belegen angehört, die uns vorliegen, kann fraglich erscheinen. Jedenfalls liegen die Anfänge beider Gebrauchsweisen zeitlich nicht allzuweit auseinander.

Impériale, Bd. 18, 2, Paris 1865). — Pap. Tebt. = The Tebtunis Papyri, University of California Publications, Graeco-Roman Archaeology ed. GRENFELL u. HUNT, Bd. I, London 1902, Bd. II, 1907. — Zauberpapyrus der Bibliothèque Nationale s. oben S. 119, 1.

[1] Denkschriften der Wiener Akademie, philos.-histor. Cl., Bd. 36, 1888, 2 Abt., S. 36.

Wir haben sichere Belege für die Anwendung mit Artikel zuerst aus der Mitte, vielleicht einen aus dem Anfang des ersten Jahrhunderts v. Chr.[1]; die ohne Artikel ist zuerst aus dem Anfang des ersten Jahrhunderts n. Chr. bezeugt. Die einfachste Auffassung scheint zu sein, daß das Appellativum κύριος, wie sonst, so auch als Gottesepitheton in eben diesem Werte mit Artikel gebraucht und erst bei der Häufigkeit dieses Gebrauchs durch Auslassung des Artikels den Wert eines bloßen Titels erhielt. Auf die Auffassung des κύριος hatte die verschiedene Konstruktion kaum Einfluß, denn beide Formen werden unterschiedlos angewandt. Es läßt sich aber noch an eine andere Erklärung des artikellosen Gebrauchs denken, worüber später (S. 265).

Zunächst ist, ehe wir den Versuch machen, die Bedeutung des ohne nähere Bestimmung gebrauchten Epithetons zu bestimmen, nach dem geographischen Ausgangspunkt seiner Anwendung zu fragen, aus dem allein sich die Herkunft und damit auch die Bedeutung dieses κύριος bestimmen läßt.

a) Das Gottesepitheton κύριος in Syrien und Ägypten. Unter den zahllosen Belegen, die für die Gottesepitheta κύριος und κυρία vorliegen, gehören weitaus die meisten Syrien und Ägypten an. Man prüfe dafür die umfassendste Zusammenstellung, die mir bekannt ist, die von DREXLER[2]. Darüber kann meines Erachtens kein Zweifel bestehen, daß auf syrischem oder ägyptischem Boden der Gebrauch des Epithetons seinen Anfang genommen und von da aus sich verbreitet hat. Nur vereinzelt finden sich Bezeugungen aus Kleinasien und Thrazien, noch wenigere aus Kultusorten in anderen Ländern, wo es sich vielleicht überall um eine entweder aus Ägypten oder — und das wohl am häufigsten — aus Syrien importierte Gottheit handelt, die nur einen griechischen Namen erhalten hat. Es ist aber andererseits sehr wohl denkbar, daß gelegentlich einer von Hause aus griechischen Gottheit das aus dem Orient überkommene Epitheton beigelegt wurde.

Es kann sich wohl nur fragen, ob der Gebrauch zuerst in Syrien oder in Ägypten entstanden ist. Daß er sich in Ägypten um etwas früher als in Syrien mit sicheren Daten belegen läßt, ist nicht ent-

[1] S. oben S. 257, 1.

[2] Artikel „Kyria und Kyrios" in Roschers Ausführlichem Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, Bd. II, 1, 1890—1897, K. 1756 ff.

scheidend. Die Bezeugungen auf syrischem Boden lassen sich großenteils überhaupt nicht datieren und sind noch weit zahlreicher als dort. Daß es hier meist griechische Gottesnamen sind, mit denen der Titel verbunden wird, besagt nichts für Importation. Unter den auf syrischem Boden frühzeitig aufkommenden griechischen Gottesnamen sind in der Regel, vielleicht überall, zu verstehen die nur in der Form gräzisierten einheimischen Götter. In der Zusammenstellung mit κύριος wird zunächst gemeint sein der lokale Baal, der bald mit Zeus, bald mit Kronos identifiziert wurde, vielleicht gelegentlich auch als „Dionysos" der arabische Dusares[1], und in Verbindung mit κυρία entweder die phönizische Astarte, Baalat, Anat oder die aramäische Atargatis oder auch die arabisch-aramäische Allat, die alle man nach den verschiedenen Seiten ihres Wesens bald Athene, bald Artemis nannte. Daß eine einheimische Lokalgottheit gemeint ist, zeigt z. B. der Beiname in einer Inschrift aus Kanatha in Batanäa (Wadd. 2345): τῇ κυρίᾳ Ἀθηνᾷ Γοζμαίῃ, der sich wahrscheinlich auf eine Ortschaft bezieht.

Ich gebe für Syrien einige Belege, deren Auswahl getroffen ist nach der Verschiedenheit der Gottesnamen und der Konstruktion des Epithetons: Διὶ Μάρνᾳ τῷ κυρίῳ (Wadd. 2412 g aus Kerak); daneben ohne Artikel Διὶ κυρίῳ (Wadd. 2413 b aus ʿAḳraba in Auranitis, unter Agrippa I oder II; Brünn.-D. III, S. 310 aus Ṣanamēn im Hauran, 85 n. Chr.); τὸ[ν] ναὸν κυρίου Διὸς (Wadd. 2288 aus Hebran in Batanäa) und so oft neben Ζεύς artikellos; ferner Κρόνῳ κυρίῳ (in zwei nahezu identischen Inschriften aus Abila, vor 29 n. Chr.)[2]. Häufig ist auf syrischem Boden κυρία mit Artikel, besonders in Verbindung mit Ἀθήνη, so Ἀθηνᾷ τῇ [κυ]ρίᾳ (Wadd. 2203 a aus Tharba in Batanäa); τῇ κυρίᾳ Ἀθηνᾷ (Wadd. 2216 aus Nela in Batanäa) usw.; auch ohne Artikel κυρίᾳ Ἀθηνᾷ (Wadd. 2461 aus Ḥarran in Trachonitis) und Ἀρτέμιδι κυρίᾳ (Brünn.-D. III, S. 310 aus Gerasa, 98 n. Chr.).

Das κύριος und κυρία entspricht dem Gebrauch von *adon* und *rabbat* in den phönizischen Inschriften: Titel, die bei Weihungen immer dem Gottesnamen direkt vorangestellt werden. Sie stehen in dieser Verbindung niemals mit einem folgenden Genitiv, sondern für

[1] Für Dionysos s. Drexler a. a. O. [S. 262, 2], K. 1760.

[2] Bei Savignac, Revue Biblique internationale, Nouv. Sér., Bd. IX, 1912, S. 536, Z. 8 und S. 537, Z. 9. Die an zweiter Stelle mitgeteilte Inschrift = CIG III, 4521; Dittenb., Or. 606. Zur Datierung vgl. Bleckmann, Bericht über griechische und lateinische Epigraphik, ZDPV XXXVI, 1913, S. 220.

sich allein oder mit einem Pronominalsuffix. Das Suffix bezieht sich überall auf den Dedikator oder die Dedikatoren, die in der ersten oder dritten Person von sich reden. In den selteneren Fällen, wo es fehlt, wird es in Gedanken zu ergänzen sein oder liegt vielmehr schon in dem *adon*. Der Herr schlechthin ist für den Redenden immer sein Herr. Für diesen Gebrauch von *adon* und *rabbat* besitzen wir zahlreiche Belege, von denen hier nur einige Beispiele[1]: „dem Herrn (*la-adon*), dem Baal-Schamem" und „mein Herr (*adoni*) Baal-Schamem" in Umm- el- ʿawāmīd; „unserm Herrn (לאדנן), dem Melkart, Baal von Tyrus" auf Malta usw.; „die Herrin (*ha-rabbat*) Baalat-Gebal" und „meiner Herrin (*rabbati*) Baalat-Gebal" in Byblos; „meiner (ihrer?) Herrin (לרבתי), der Astarte" auf Cypern; „der Herrin (*la-rabbat*), der Astarte" auf dem Eryx usw. Vereinzelt und in anderer Konstruktion ist *rabbat* nachgestellt: „Priesterin der Astarte, unserer Herrin (רבתן)" in Sidon.

Dagegen steht κύριος und κυρία in keinem Zusammenhang mit den phönizischen Gottesbenennungen *baʿal* und *baʿalat*, die zwar auch „Herr" und „Herrin" bedeuten, aber gebraucht werden nicht als Titel in Verbindung mit einem Gottesnamen, sondern immer als Bezeichnung der Gottheit selbst, und zwar stets mit einem folgenden Genitiv, der auf den Herrschaftsbereich oder auch den Kultusort der Gottheit hinweist[2].

---

[1] S. die Nachweise für *adon* Adonis u. Esmun, S. 66, erweitert unten III Teil, S. 52 ff.; für *rabbat* III Teil, S. 61 ff.

[2] An die Zusammenstellung von κύριος mit *baʿal* scheint Bousset, Kyrios Christos ², 1921, S. 96 gedacht zu haben. Bestimmt vertritt sie Böhlig (Die Geisteskultur van Tarsos im augusteischen Zeitalter, 1913, S. 55; Zum Begriff Kyrios bei Paulus, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 1913, S. 28 f.) Schon Werner Foerster („Herr ist Jesus" in: Neutestamentliche Forschungen, hrsggb. von Schmitz, II, 1, 1924, S. 74 f.) hat gegen das Hereinziehen des *baʿal* in die Vorbilder für κύριος Einsprache erhoben. Wiedergabe eines *baʿal* ist κύριος, soviel ich sehe, nur in der Übersetzung der genitivischen Verbindung Βεελσάμην (בעלשמן) bei Philo Byblius mit κύριος οὐρανοῦ, dessen mit einem Genitiv verbundenes κύριος von dem einfachen Epitheton bestimmt zu unterscheiden ist (S. 260 f.). In der Namensübersetzung oder dem Epitheton κοίρανε κώμων neben Βαλμαρκώς Wadd. 1855 A, Z. 7 ff. (= CIG III, 4536; vgl. dazu Addenda p. 1177) ist vielleicht die Wiedergabe des *baʿal* mit κύριος absichtlich vermieden. Es ist nicht unwichtig, sich diese Sachlage zu vergegenwärtigen, da, eben im Unterschied von *baʿal*, niemals *adon* und ebensowenig *rabbat*, die Gottheit selbst bezeichnet. Mit *baʿal* wird in allen seinen Anwendungen benannt der Übergeordnete, der die Macht hat über einen bestimmten Bereich und ihn infolgedessen besitzt, mit *adon*, und zwar besonders in der Anwendung auf Götter, wird der Übergeordnete benannt als der zu Verehrende. Deshalb erfordert *baʿal* einen Genitiv und wird *adon* als alleinstehendes Epitheton ge-

Im Aramäischen kann ich das dem *adon* entsprechende Gottesepitheton *māre'* in derselben Verbindung mit dem Gottesnamen wie *adon* nur nachweisen in der Relief-Inschrift des Bar-Rekub von Sam'al aus dem achten Jahrhundert: מראי בעל חרן „mein Herr, der Baal von Harran" und in der Bau-Inschrift desselben Königs Z. 5 מראי רכבאל „mein Herr R." (vgl. Panammu-Inschrift Z. 19)[1].

Von den semitischen Epitheten *adon* und *rabbat* unterscheidet sich das hellenistische κύριος oder κυρία nur dadurch, daß bei diesen ein dem semitischen Pronominalsuffix entsprechender Genitiv, der auf die Verehrer verweist, selten steht. Ob dies dahin zu verstehen ist, daß mit dem bestimmten Herrn und der bestimmten Herrin, auf die der Artikel von ὁ κύριος und ἡ κυρία verweist, und ebenso mit dem artikellosen Titel κύριος, κυρία als selbstverständlich der Herr oder die Herrin des oder der in der Inschrift Redenden gemeint ist, wird später (S. 270 ff.) zu fragen sein.

Aus der Gebrauchsweise des phönizischen *adon* und *rabbat* könnte möglicherweise abzuleiten sein das artikellose κύριος und κυρία. In Schrift ausgedrückten Artikel kann ich vor den phönizischen Epitheten nur zweimal nachweisen, beide Male in der Inschrift Jechawmeleks von Byblos CIS I, 1, 2. 15 *ha-rabbat ba'alat gebal* „die Herrin Baalat Gebal"[2]. Allerdings ist *adon* oder *rabbat* immer determiniert gedacht, wenn nicht durch den Artikel, so durch ein Pronominalsuffix; aber die Weihinschriften, um die es sich fast ausschließlich handelt, bringen in dem לאדן, לרבת, zu lesen *la-adon*, *la-rabbat*, den Artikel durch die Schrift nicht zum Ausdruck. So konnten diese Epitheta grammatisch Ungelehrten, die dafür einen griechischen Ausdruck suchten, als artikellos erscheinen und, wenn es statthaft ist, das κύριος und κυρία geradezu als Übersetzung von *adon* und *rabbat* aufzufassen, Artikellosigkeit des griechischen Epithetons entstehen.

braucht. An die westsemitische Gottesbenennung *ba'al* (im Himjarischen liegt es anders) tritt niemals ein Pronominalsuffix, an *adon* sehr häufig. Noch weniger als mit *ba'al* ist das Epitheton κύριος seiner Herkunft nach in direkte Verbindung zu bringen (woran Böhlig, Zeitschr. f. d. neutestamentl. Wiss. a. a. O. denkt) mit dem Namen Μαρνα, des Gottes von Gaza (s. oben S. 38 ff.), und gewiß auch nicht mit der Gottesbenennung „Herr" bei den „Hettitern". Mir ist nicht bekannt, daß diese in der Art des κύριος mit einem Gottesnamen verbunden wird; jedenfalls aber ist Heimat des hellenistischen sakralen κύριος nicht Kleinasien, vielmehr nach allen Anzeichen Syrien. Näheres über den Gebrauch von *adon*, *rabbat* und *māre'*, *mārē'at* s. III Teil, S. 52—65.

[1] S. die Belege Epigraphik, S. 443 f.

[2] Vgl. neupunisch CIS I, 149, 3 להרבת לאלת „der Herrin Allat (Elat?)".

Ob die Artikelsetzung der ältere Gebrauch ist, läßt sich bei der vielfach bestehenden Unmöglichkeit, die syrischen Inschriften zu datieren, kaum entscheiden. Daß auch bei dem Herrschertitel κύριος Nebeneinander von Artikelgebrauch und Artikellosigkeit sich findet, wo dieselbe Erklärung der Artikellosigkeit nicht möglich ist, spricht nicht unbedingt gegen diese Ableitung beim Gottesepitheton; denn das κύριος ohne Artikel kann auf den Herrscher im Wert eines Gottestitels übertragen worden sein (s. unten S. 286 ff.).

Wie dem sei, jedenfalls ist in Syrien ein Zusammenhang von κύριος und κυρία mit alteinheimischen Gottesepitheten unabweisbar.

Auf ägyptischem Boden ist dasselbe Nebeneinander von ὁ κύριος und κύριος, von ἡ κυρία und κυρία zu beobachten. Die Artikelsetzung ist hier früher inschriftlich bezeugt als die Artikellosigkeit.

Ich gebe auch hier Belege, und zwar, im Unterschied von den Angaben für Syrien, das mir zu Gebot stehende viel weniger umfangreiche Material wenigstens mit Verweisungen auf anderweitige Sammlung vollständig: πρὸς τὴν κυρίαν Ἶσιν (Dittenb., Or. 186, 5 aus Philä, 62 v. Chr.); παρὰ τῇ Ἰσιδι τῇ κυρίᾳ (ebenda 185, 5 aus Philä, 69 v. Chr.); daneben artikellos κυρία Ἶσις (Pap. Lond. CXXI, 492. 502 f., 3. Jahrh.)[1]; τῷ κυρίῳ Σεράπιδι (Papyri aus dem Faijum, Deissmann S. 147, Z. 6; S. 154, Z. 4 f., 2. Jahrh.; Papyrus aus Alexandria [?] ebenda S. 160, Z. 5 f., 2. Jahrh.); τῷ κυρίῳ Σαράπιδι (CIG II, 3163, aus Smyrna, 211 n. Chr.)[2]. Für κύριος als Epitheton des Osiris kenne ich nur den Beleg im Zauberpapyrus der Pariser Bibliothèque Nationale v. 2355 f. (τω κυριω οσιριδι). Auch für Anubis und Bes kommt es vor[3] und, wenngleich nicht sicher auf ägyptischem, so doch auf nubischem Boden für „Hermes", worunter der ägyptische Thoth zu verstehen ist[4].

Dieser Gebrauch des Epithetons κύριος entspricht keinem ägyptischen Sprachgebrauch. Allerdings werden die Benennungen als „Herr" und „Herrin" *nb* (kopt. *neb*) und *nb.t* seit ältesten Zeiten auf die Götter angewendet, aber nie als für sich alleinstehendes oder mit einem Pronominalsuffix verbundenes Epitheton, sondern immer in Zusammenstellung mit einem Genitiv, der den Herrschaftsbereich

[1] Weitere Belege für κυρία in Verbindung mit Ἶσις bei Drexler a. a. O. [S. 262, 2], K. 1757 f.

[2] Weitere Belege für Sarapis ebenda, K. 1762 f.

[3] Belege ebenda, K. 1759 f.

[4] Belege ebenda, K. 1761.

der Gottheit bezeichnet[1]. Auf ägyptischem Boden ist also das alleinstehende hellenistische Gottesepitheton κύριος gewiß nicht entstanden. Dem Gebrauch von *nb* und *nb.t* entsprechen nur κύριος und κυρία mit einem folgenden Genitiv (S. 260 ff.). Diese Gebrauchsweise mag auf ägyptischem Boden entstanden sein. In derselben Weise werden *adon* und *rabbat* nicht gebraucht.

Für κυρία als Epitheton der Isis haben wir, jedoch in einer von dem hellenistischen eigentlichen Epitheton κύριος und κυρία verschiedenen Anwendungsweise der Bezeichnung als „Herrin", ein gewisses Vorbild z. B. in hieroglyphischen Inschriften zu Benevent aus der Zeit Domitians: ein Lucilius, der ihr dort einen Tempel erbaut hat, nennt sie auf zwei von ihm errichteten Obelisken „die Herrin von Benevent", „die Herrscherin der Götter, die Herrin von Himmel, Erde und Unterwelt"[2]. Diese Art der Bezeichnung als Herrin ist indessen nichts der Isis Eigentümliches; vielmehr sind analoge Benennungen als Herren eines bestimmten Gebietes, wie gesagt, für alle ägyptischen Götter ganz gewöhnlich. Immerhin mag der Titel als Herrin eines Bereichs zuletzt vor anderen Göttern der Isis zuerkannt worden sein, und so konnte sowohl κυρία mit einem Genitiv als auch das alleinstehende κυρία, die wir in einer Anzahl von Fällen auf Isis angewandt fanden, für sie besonders geeignet erscheinen. Aber das Wort κυρία scheint für ihre Bezeichnung als Herrin nicht unbedingt feststehend gewesen zu sein. ERMAN[3] hat unter anderm Gesichtspunkt aufmerksam gemacht auf ein griechisches Gedicht, das uns in einer Inschrift aus Cius in Bithynien überliefert ist (CIG II, 3724). Darin werden Isis und neben ihr Osiris, Ammon und Sarapis erwähnt; das Gedicht zeigt also durchaus ägyptische Färbung. Hier nennt der Dichter (v. 10) die Isis: καὶ γαίης πάσης καὶ πόντου δῖαν ἄνασσαν mit dem ihm aus älterer Dichtung sich empfehlenden Ausdruck.

Bei allen für die Benennung mit κύριος und κυρία angeführten ägyptischen Göttern ist zu beachten, daß sie, und ganz besonders Isis, in der hellenistischen Zeit weit hinaus über Ägypten verbreitet

[1] Dieser feststehende Sprachgebrauch, auf den in seiner Verschiedenheit von dem Gebrauch des κύριος schon von DREXLER a. a. O. [S. 262, 2], K. 1756 aufmerksam gemacht worden ist, wird mir von Professor ERMAN bestätigt.

[2] S. ERMAN, Die Obelisken der Kaiserzeit, Zeitschr. f. ägyptische Sprache 34, 1896, S. 156. 153.

[3] Die ägyptische Religion ², 1909, S. 266.

und mit anderen Göttern, vor allem mit syrischen, verschmolzen waren. Schon verhältnismäßig früh ist gelegentlich die phönizische Astarte fast ganz wie eine Isis behandelt worden[1]. In späteren Zeiten war der Kult der Isis so international geworden, daß das auf sie angewandte Epitheton κυρία aus irgendeinem der vielen Länder, wohin sich syrischer Einfluß erstreckte, stammen könnte. Ferner ist, nicht zwar in Inschriften, aber in der bildlichen Darstellung auf der Stele Jechawmeleks von Byblos und den uns in reichem Material erhaltenen Kultlegenden von Byblos deutlich bezeugt, daß die im Grunde wohl mit der Astarte identische Baalat-Gebal, die Göttin von Byblos, und die Hathor-Isis geradezu zusammengeschmolzen waren[2]. Auch von der Baalat-Gebal aus könnte demnach das Epitheton κυρία, das sich allerdings für sie nicht belegen läßt, aber ihrem Epitheton *rabbat* entspricht und anscheinend auf alle syrischen Göttinnen angewandt wurde, auf Isis übertragen worden sein. Für von Hause aus ägyptischen Gebrauch dieses Epithetons in der Anwendung auf Isis — für eine andere ägyptische Göttin kenne ich ihn nicht — könnten demnach nur etwa solche Belege in Betracht kommen, die auf ägyptischem Boden gefunden worden sind. Aber auch sie sind nicht beweisend für ägyptischen Ursprung dieser Anwendung von κυρία; denn in phönizischen Inschriften auch aus Ägypten wird Isis mit der Astarte identifiziert[3]. Selbst auf ägyptischem Boden kann also das Epitheton κυρία von der phönizischen Göttin auf sie übergegangen sein.

Ungefähr ebenso wie mit dem κυρία für Isis liegt es bei der Verbindung von κύριος mit Osiris. Sie ist mir nur bekannt in dem genannten Zauberpapyrus, für den ägyptische Herkunft möglich, freilich nicht bezeugt ist. Osiris wurde seit sehr alten Zeiten geradezu gleichgesetzt mit dem Gott des phönizischen Byblos[4]. Auch hier also könnte Übertragung des Epithetons von dem phönizischen auf den ägyptischen Gott vorliegen. Nicht anders mag zu beurteilen sein die Verbindung von κύριος mit „Hermes", d. h. mit Thoth, der unter dem Namen „Hermes" eine internationale Gestalt geworden

[1] S. Adonis u. Esmun, S. 200 f.

[2] S. ebenda S. 174 f. 195 f.; Gressmann, Die Reliquien der kuhköpfigen Göttin in Byblos, in der Festschrift Eduard Hahn, 1917, S. 250 ff.

[3] S. Adonis u. Esmun a. a. O. Für die Identifizierung der Isis mit den syrischen Göttinnen vgl. noch Glotz a. a. O. [S. 123, 2], S. 175 f.

[4] S. Adonis u. Esmun, S. 174 f. 198 ff.; Gressmann a. a. O.

war. Dafür, daß sich sehr wohl denken läßt an die Übertragung eines in Syrien aufgekommenen Epithetons auch auf ihn, sei hingewiesen auf die hervortretende Rolle, die Θωύθ oder Τάαυτος als ein auf phönizischem Boden anerkannter Gott in den Fragmenten des Philo Byblius spielt[1]. Ebenso läßt sich vielleicht urteilen über κύριος in der Anwendung auf Sarapis. Dieser Gott genoß seit dem zweiten Jahrhundert Verehrung, wie auf dem griechischen Festland, so auch auf Delos[2], wo vom Ausgang des ersten Jahrhunderts v. Chr. an syrische Kulte blühten[3]; in Syrien selbst kann ich Spuren des Sarapisdienstes nicht nachweisen.

Aus den hier angedeuteten Verbreitungen und möglichen Zusammenhängen läßt sich mit Wahrscheinlichkeit entnehmen, daß die Anwendung der nicht durch einen Zusatz näher bezeichneten Epitheta κύριος und κυρία für ägyptische Gottheiten nicht spontan auf ägyptischem Boden entstandener Brauch ist, sondern irgendwie auf direktem oder indirektem syrischen Einfluß beruht. Dürfen wir einen bestimmten Ausgangspunkt für das sakrale κύριος des Hellenismus vermuten, so ist sowohl nach der Anwendungsweise als nach der Verbreitung am ehesten zu denken an Syrien. Mit der Importierung syrischer Kulte in den Ländern des Westens, die schon vor der hellenistischen Periode begonnen hatte und sich später im Kaiserreich steigerte, wanderte, so scheint es, das Epitheton der syrischen Götter in entfernte Gebiete. Besonders in Ägypten konnte es nach der dort althergebrachten immerhin verwandten Bezeichnung der Götter als Herren eines bestimmten Bereichs leicht Verständnis und Aufnahme finden. Der Gebrauch von κυρία mit Genitiven in der Anwendung auf Isis ist dagegen spezifisch ägyptisch. Auf syrischem Boden hat er kein Vorbild. Er ist wahrscheinlich entstanden in Anknüpfung an das auf syrischem Boden entstandene einfache Gottesepitheton κύριος und κυρία. Aber dessen Verständnis wird dadurch nicht gefördert. Bei dem Gebrauch mit einem Genitiv liegt der Inhalt des Kyrios- oder Kyriaseins in dem Genitiv. Für das einfache κύριος und κυρία ist die Bedeutung aus eben dieser Benennung für sich allein zu entnehmen.

---

[1] S. Studien I, S. 267 ff.

[2] S. Erman, Religion [2], S. 260.

[3] S. Artikel „Atargatis" PRE [3], Bd. II 1897, S. 174, 13 ff.

b) Die Bedeutung des hellenistischen Gottesepithetons κύριος. Jedenfalls ist κύριος als Gottesepitheton orientalischen Ursprungs. Zu seinem Verständnis kommt es deshalb nicht oder wenig darauf an, in welchem Sinne das Wort κύριος in der vorhellenistischen Gräzität gebraucht wurde, sondern nur oder doch wesentlich nur, welche orientalischen Vorstellungen von dem Gott als dem Herrn sich darin widerspiegeln[1]. Ein unterschiedlicher Gebrauch in den geographisch getrennten Gebieten, auf denen es zur Anwendung kommt, läßt sich, soviel ich sehe, nicht beobachten. Das hellenistische Gottesepitheton scheint aufgefaßt werden zu dürfen als ein einheitlicher Begriff, der, entstanden in altorientalischer Religion, sich über die verschiedenen Länder in nicht lokal differenzierter Bedeutung erstreckt. Wie er aufzufassen ist, läßt sich nur aus dem Zusammenhang der einzelnen Aussagen entnehmen. Wenn ich aber richtig sehe, deckt sich der Sinn im wesentlichen mit dem des phönizischen *adon*[2].

---

[1] Werner Foerster führt in seinen eingehenden Untersuchungen über κύριος im profanen Sprachgebrauch a. a. O. [S. 264, 2], S. 57 ff. fast nur Belege an aus hellenistischer und nachhellenistischer Zeit. Zwischen dem damaligen Gebrauch, der durchaus unter orientalischem, speziell semitischem Einfluß stand, und dem der älteren Zeit ist bestimmt zu unterscheiden, s. unten S. 296 ff.

[2] W. Foerster (a. a. O., S. 70 ff.) hat den Gebrauch der Gottesbenennung κύριος zu unterscheiden versucht nach seiner Anwendungsweise in den einzelnen Religionen. Da es sich für ihn um das κύριος im christlichen Sprachgebrauch handelt, hatte er anderes zu berücksichtigen als unsere Untersuchung. Für das ethnische κύριος, soweit die Septuaginta damit bekannt gewesen sein könnten, kommt nur sein Gebrauch in der syrischen Volksreligion in Betracht. Soviel ich sehe, ist dieser auf ägyptischem und kleinasiatischem Boden einfach übernommen worden. Die Verwendungen von κύριος und κυρία mit bestimmt ausgesprochenen oder zu ergänzenden näheren Bestimmungen, die andersartig sind als bei dem *adon* usw. der Syrer, sind für die Herkunft und das Verständnis des einfachen Epithetons κύριος, κυρία, von dem wir hier handeln, nicht maßgebend (S. 260 ff.). Foerster gründet seine Darstellung eines verschiedenen Sinnes des κύριος vorzugsweise auf die Verbindung mit Genitiven, was für die späteren Zeiten berechtigt ist, hat aber auch für die Anfänge des ethnischen κύριος beide Gebrauchsweisen nicht reinlich auseinandergehalten, wodurch seine Entwicklung der Bedeutung des einfachen Epithetons κύριος beeinträchtigt wird. In meiner Untersuchung war auch nicht zu berücksichtigen das κύριος bei den Gnostikern; denn obgleich die gnostischen Systeme gewiß auf Vorchristliches zurückgehen, haben wir doch keine Gewähr dafür, daß dies auch von ihrem Gebrauch des κύριος gilt. Dagegen habe ich Beispiele entnommen aus den Zauberpapyri, die einer späteren Zeit angehören, weil in dieser Literatur sehr vieles an älterem Gut fortgepflanzt wird und ihr Gebrauch von κύριος und κυρία sich häufig mit dem in den älteren Inschriften deckt. Es ist möglich, daß daneben in den Zauberschriften κύριος angewandt wurde auch in einem

Als Gottesbenennung hat das ethnische κύριος mit vereinzelten Ausnahmen, die auf Mißverständnis beruhen — worüber sogleich — immer appellativen Wert bewahrt, wie es in der Sprache des Alten Testaments bei der Gottesbenennung *ādōn* ebenso der Fall ist und nicht anders bei dem phönizischen Gottesepitheton *adon* und den meisten — nicht aber bei allen — semitischen Gottesepitheten mit der Bedeutung „Herr". Das κύριος ist immer eigentlicher Titel geblieben wie ebenso *ādōn* in dem alttestamentlichen, schon in alter Literatur gebrauchten *hā-ādōn jhwh* „der Herr Jahwe", nicht etwa „der Herr, (nämlich) Jahwe". Im Hebräischen wird erst von Sirach *hā-ādōn* oder artikelloses *ādōn* als Name für Jahwe gebraucht, noch in den jüngsten der kanonischen Bücher kaum (S. 57). Dem appellativen Werte des hellenistischen Epithetons widerspricht es nicht, daß κυρία — für κύριος habe ich keinen Beleg — vielleicht gelegentlich für sich allein gebraucht wird, ohne daß es einem daneben stehenden Gottesnamen als Attribut dient, so anscheinend in einer Inschrift aus der Umgegend von Byblos, wo genannt wird ὠ (sic) ναὸς τῆς κουρείας[1]. Der Name der Göttin des Ortes wird hier als selbstverständlich bekannt vorausgesetzt[2]. In der nicht-jüdischen Welt konnten die Epitheta κύριος oder κυρία, solange sie verschiedenen Gottheiten beigelegt wurden, nicht zum Eigennamen einer bestimmten werden. In zwei Inschriften, CIL 8, 9020 und 9021 aus Auzia in Mauretania caesariensis (no. 1920 vom Jahre 281 der Provinz - Ära = 320 n. Chr.), wo Cyria neben Pluto und Ceres als Eigenname erscheint[3], ist die eigentliche Bedeutung der Benennung gewiß ganz in Vergessenheit geraten und daraus eine selbständige Göttin gebildet worden. Die Umwandlung zum Eigennamen vollzog sich sonst allein im monotheistischen Judentum, veranlaßt dadurch, daß κύριος an die Stelle des Eigennamens *jhwh* trat.

Ebensowenig wie das nicht-jüdische κύριος einem einzigen Gott

anderen Sinne, der der superstitiösen auf Furchterregung abzielenden Arkansprache dieses Schrifttums angehörte (vgl. FOERSTER S. 96 ff.). Darauf war hier nicht einzugehen.

[1] RENAN, Mission de Phénicie, Paris 1864, S. 237.

[2] Daß von dem Steine, der allerdings am rechten Rande beschädigt ist, der Name der Göttin abgebrochen wäre, ist durch die Wortverteilung der einzelnen Zeilen ausgeschlossen. Zu vergleichen ist in einer freilich nicht sicher entzifferten Inschrift aus der Umgegend von Arados das von RENAN a. a. O., S. 133 gelesene τὰ ἔργα τῆς Κυρίας.

[3] Ich entnehme die Belege aus DREXLER a. a. O. [S. 262, 2], K. 1758.

gilt, ist es ein Prädikat, das nur bestimmten Gottheiten zukäme, die allgemein als große anerkannt wurden[1]. Allerdings überwiegt auf syrischem Boden die Verbindung mit Ζεύς; aber das beruht doch wohl darauf, daß ungefähr jedem einzelnen an erster Stelle stehenden Lokalgott der syrischen Landschaften die Bedeutung eines Zeus zuerkannt wurde. Unverkennbar jedenfalls ist, daß κύριος nicht einen Gott als den Gebieter oder den höchsten in einer Reihe von Gottheiten bezeichnen soll. Ich kenne keinen Fall, wo einer Gottheit das Prädikat κύριος oder κυρία beigelegt würde als ein sie nach Herrscher- oder Vorrangstellung von anderen unterscheidendes. Wo dies Gottesepitheton gebraucht wird, kommt im Augenblick für den Redenden immer nur die bestimmte so bezeichnete Gottheit oder, wo vereinzelt der Plural κύριοι vorkommt (s. weiter unten), wenigstens in der Mehrzahl der Fälle eine bestimmte Zahl von Göttern allein in Betracht. Vielleicht wird auch gelegentlich das Epitheton κύριος auf alle Götter angewandt und besagt dann deutlich ein für sie alle gleichmäßig Geltendes. Das Bekenntnis im Papyrus Londinensis CXXI aus dem dritten Jahrhundert v. 368 f.: αξιω ὑμας τους κς των θν widerspricht dieser Deutung nicht; denn das κυρίονς τῶν θεῶν bedeutet schwerlich „Herren der Götter“[2], sondern „Herren unter den Göttern“, nämlich nicht nach ihrer allgemeinen Geltung, sondern nach ihrer Wertschätzung bei den Redenden. Die Begründung für diese Auffassung an späterer Stelle bei Besprechung des Ausdrucks κύριοι θεοί, wo κύριος sich adjektivischem Werte nähert (S. 284 f.).

An dem Gebrauch von κύριος und κυρία läßt sich meines Erachtens auch das nicht beobachten, daß es ein bestimmter Götterkreis ist, dem das Epitheton beigelegt würde. Bousset[3] glaubte, die Benennung von Osiris, Isis und Sarapis mit κύριος oder κυρία darauf zurückführen zu sollen, daß sich in der Verehrung gerade dieser Götter „die spätägyptische Religion gleichsam konzentrierte“. Ich bezweifle die Richtigkeit dieser Auffassung. Auch Anubis, Thoth und Bes, die keinenfalls zu einem so charakterisierten Götterkreise gehörten, erhalten den Titel κύριος. Daß er für Sarapis und

---

[1] Das hat W. Foerster [a. a. O., S. 264, 2], S. 76 ff. richtig gesehen in Ausführungen, denen ich sonst nicht überall zustimmen kann.

[2] So S. Eitrem, The Greek magical papyri in the British Museum, in Forhandlinger i Videnskapsselskapet i Kristiania, aar 1923, 3, S. 9: „Lords of the Gods“.

[3] Kyrios Christos [2], 1921, S. 98.

daß κυρία für Isis häufiger als für andere ägyptische Gottheiten zu belegen ist, läßt sich auch anders verstehen, soweit darauf überhaupt Gewicht gelegt werden darf — man beachte, daß für Osiris das Epitheton κύριος anscheinend ganz vereinzelt steht (S. 266). Die Verbindung des Epithetons speziell mit diesen Gottheiten könnte nach den oben vorgelegten Vermutungen daraus entstanden sein, daß sie, die vielfach auch außerhalb Ägyptens verehrt wurden, das Epitheton aus anderen Ländern, wohl alle auf irgendwelchem direkten oder indirekten Wege aus Syrien, erhalten hatten. Jedenfalls darf nach der Art der Verbreitung des κύριος für seine Erklärung nicht von Ägypten ausgegangen werden. In Syrien aber gab es überhaupt kaum einen bestimmten Kreis besonders hoch verehrter Gottheiten. Wohl jeder Ort hatte einen Lokalgott, der unter der Mehrzahl von Göttern des Ortes an erster Stelle stand. An dem einen Orte war es der Baal eben dieses Ortes, an anderen Astarte, Atargatis, Allat usw. Möglicherweise waren es großenteils diese spezifischen Patrone des Ortes, die das Epitheton κύριος oder κυρία erhielten. Aber sie bildeten nicht eine Art Elite in der Götterwelt, sondern vielleicht jeder Gott konnte an irgendeinem Kultusort der erste sein. In den Religionen Syriens, sowohl in der der Phönizier als in der der Aramäer, ist niemals eine Rangordnung der Götter gebildet worden.

Indessen läßt sich aus dem uns vorliegenden Material überhaupt nicht ersehen, daß es wirklich in der Regel der bestimmte Lokalgott war, dem das Epitheton κύριος beigelegt wurde. Die Inschriften, die größtenteils Dedikationen sind, nennen fast alle den oder die Urheber entweder gar nicht oder bezeichnen als Stifter eine einzelne, selten mehrere einzelne Personen. Hier kann überall mit dem Epitheton hingewiesen werden auf das persönliche Verhältnis der Dedikatoren zu einem bestimmten Gott, der nicht notwendig der erste für eine politisch oder kultisch organisierte Gemeinschaft sein mußte. Soweit meine Kenntnis der Belege reicht, weiß ich überhaupt keinen Text zu nennen für eine von einer derartigen Gemeinschaft ausgehende Weihung an einen bestimmten Gott als κύριος; anders liegt es für den vereinzelt vorkommenden Plural κύριοι, worüber weiter unten (S. 284 f.). In einer Inschrift aus dem Faijum vom Jahre 24 v. Chr. (Dittenb., Or. 655) sind allerdings die einem Gott als dem κύριος Weihenden die προβατοκτηνοτρόφοι eines bestimmten Ortes, des Dorfes Σοκνοπαίου νῆσος. Der Gott Σοκνοπαῖος, dem die Weihung gilt — es wird noch

auf ihn und die Weiheformel zurückzukommen sein — ist der Hauptgott des Ortes. Aber in der Weihung erscheint er als der Schutzgott der Gilde, und diese ist doch nur eine Vereinigung von Privatpersonen, die sich nach ihrem Gewerbe zusammengefunden haben. Sollten Texte vorkommen oder doch einmal existiert haben, in denen eine politische oder kultische Gemeinde von einem bestimmten Gott als dem κύριος redet, so würde auch hier dieser Titel nicht unbedingt gelten der ersten oder hohen Stellung des Gottes der Gesamtheit gegenüber, sondern könnte sich lediglich beziehen auf sein Verhältnis zu den einzelnen Gliedern der Gemeinschaft. Mit anderen Worten: aus dem Epitheton κύριος oder κυρία läßt sich, soviel ich sehe, nichts folgern für die Stellung oder Auffassung des damit benannten Gottes, sondern nur für das Verhältnis des oder der Redenden zu einem bestimmten Gott.

Dann entsprechen dieses κύριος und κυρία auch dem Sinne nach den häufigen Epitheten *adonī* oder *adonē* und *rabbatī* und dem selteneren *mārē'ī* „mein (sein) Herr, meine Herrin" oder auch אדנן, רבתן „unser Herr, unsere Herrin" in den uns bekannten semitischen Weihinschriften Syriens, wo sich immer das Suffix und damit auch die Gottesbenennung auf das Verhältnis des Gottes zu einzelnen Personen bezieht. Besonders charakteristisch ist die Umschreibung des singularischen Pronominalsuffixes in der wiederholten nachdrücklichen Wendung einer cyprischen Inschrift aus dem dritten Jahrhundert v. Chr.: „dem Herrn (לאדן), welcher mir (אש לי), dem Melkart" (Epigraphik, S. 422 no. 2, Z. 9. 10. 14 f.). Ebenso wie man das Epitheton *adon* auf Cypern verstand, wird man es auch in Syrien aufgefaßt haben. Es bezeichnet den Gott, der Herr ist für den Redenden. Dieselbe Deutung wird auch gelten für das ohne Suffix gebrauchte *adon* usw., wo das Pronominalsuffix als selbstverständlich ergänzt werden kann. Daß es wirklich hinzuzudenken ist, ergibt sich mit großer Wahrscheinlichkeit aus dem Wechsel mit *adonī* usw. und mehr noch daraus, daß wir es in den uns zu Gebote stehenden Belegen, soweit sie, was fast allgemein gilt, Weihinschriften angehören, nicht mit einer allgemeinen Charakterisierung der Gottheit zu tun haben, sondern mit dem Bekenntnis dessen, was die Gottheit für den Weihenden ist[1].

[1] Nähere Begründung dieser Beurteilung s. III Teil, S. 555 ff.

Durch die Art der uns in mehr oder weniger zufälliger Erhaltung überlieferten Belege ist freilich nicht ausgeschlossen, daß auch eine kultische oder politische Gemeinschaft mit *adon* usw. von dem in ihr verehrten Gott geredet haben könnte. Wir kennen auf westsemitischem Boden außer aus später Zeit in Palmyra überhaupt keine Inschriften, die derartige Gemeinschaften zu Urhebern haben. In aramäischen Inschriften aus Assur, die der Perserzeit angehören[1], ist freilich mit מרתן (*mārtan*) anscheinend eine Kultgemeinschaft als redend gedacht. Allerdings handelt es sich nicht um offizielle Kundgebungen einer solchen Gemeinschaft, sondern mindestens großenteils um Memorialinschriften von durchaus individueller Bedeutung. Aber wenn der einzelne Urheber sich bei einer Göttin, in der Regel der Serū (ī), in Erinnerung bringt und sie mit *mārtan* bezeichnet, so meint er allerdings mit dem Pluralsuffix die Göttin der Kultgemeinschaft, zu der er gehört. In der Regel aber steht, soviel ich aus den vorliegenden Mitteilungen ersehen kann, das *mārtan* nicht als ein Epitheton neben dem Namen der Göttin, sondern für sich allein. Nur einmal finde ich es als Apposition: „Bild der Nanai, des Königs, unserer Herrin“[2]. Der Sprachgebrauch dieser Inschriften könnte also, auch wenn man ihn zurückdatieren dürfte, da sie das „unsere Herrin“ in anderer Weise anwenden, als das hellenistische Epitheton κυρία gebraucht wird, nicht in Betracht kommen als dessen Vorbild. Das gilt auch für eine vielleicht analoge Verwendung eines Gottesepithetons mit der Bedeutung „Herr“ in Palmyra. Dort ist שמש שרן רבא auf einer Tessera (Vog. 135) „der Sonnengott, unser großer Gebieter (Fürst)“ vielleicht zu verstehen als gesprochen im Namen der Gesamtheit der Angehörigen des Staates Palmyra, wie jedenfalls in einer offiziellen palmyrenischen Inschrift mit Bezug auf Senat und Volk von Palmyra vorkommt אלהיהון „ihr Gott“ (Vog. 1, 4). Man beachte aber einmal das auf jener Tessera gebrauchte Wort שר, das wegen seines auf westsemitischem Boden seltenen Gebrauchs als Gottesepitheton nicht als Vorbild des κύριος angesehen werden kann, und dann ganz besonders die von dem alleinstehenden κύριος verschiedene Bildung der Apposition mit einem dem שר hinzugefügten Adjektiv.

[1] S. P. Jensen, Aramäische Inschriften aus Assur und Hatra aus der Partherzeit, Mitteilungen der D. Orient-Gesellschaft no. 60, 1920, S. 11 ff. [Vgl. Teil III, S. 59].

[2] Jensen a. a. O., S. 21.

Es darf demnach behauptet werden, daß wir auf westsemitischem Boden für κύριος und κυρία keine wirklich entsprechenden Vorbilder besitzen, deren „Herr" oder „Herrin" sich nicht auf das Verhältnis der Gottheit zu einem einzelnen, sondern auf das zu einer Gemeinschaft bezöge. Niemals, weder in älterer noch in späterer Zeit, wird auch außerhalb des Gebrauchs als Epitheton mit den Ausdrücken *adon* oder *māre'*, *rabbat* oder *mārē'at*, auch nicht auf westsemitischem Boden mit *śar*, eine Gottheit bezeichnet als Herr oder Herrin einer organisierten Gemeinschaft. Mit dem *mārtan* jener Assur-Texte und mit dem palmyrenischen שרן — wenn es sich in seinem „unser" um die Gesamtheit handelt — scheinen also die einzelnen Angehörigen der Kultgemeinschaft oder des Staates ihr persönliches Verhältnis zu der Gottheit der Gesamtheit auszusprechen.

Als Herr einer Gemeinschaft wird die Gottheit in älterer Zeit nur bezeichnet mit *baʿal* oder *baʿalat*, die als Vorbilder des hellenistischen eigentlichen Epithetons κύριος nicht in Betracht kommen (S. 264) und in der hellenistischen Periode längst nicht mehr in dem Sinne „Herr oder Herrin der Stadt oder der Kultgemeinschaft" gebraucht wurden. Die Benennungen „Baal von Sidon, Baal von Tarsus" sind damals wohl verstanden worden in dem Werte von Eigennamen des an einem bestimmten Orte verehrten Gottes. In diesen Zeiten wird überhaupt nicht mehr die Gottheit in ihrem Verhältnis zu einer organisierten Gemeinschaft als Herr oder Herrin über diese aufgefaßt, sondern der in der Gemeinschaft verehrte Gott ist Herr für den einzelnen ihr Angehörenden. An die Stelle der alten Stadtgötter als Herren der Stadt sind verschiedene neugebildete oder doch umgestaltete Gottheiten getreten und haben in der hellenistischen Zeit den Namen einer Τύχη der Stadt erhalten[1].

Ich fasse zusammen, was mit diesem Exkurs über die Gottesbenennung „Herr" auf späterem westsemitischen Boden gesagt werden sollte. Das Gewöhnliche jedenfalls ist es in später Zeit gewesen — in älterer wird es hier und ebenso anderwärts auf semitischem Gebiet, wie wir an früherer Stelle (S. 46 ff.) zu sehen glaubten, anders gelegen haben —, daß das Epitheton „unser Herr, unsere Herrin" in allen Ausdrucksweisen für den Begriff des Herrn individuelle Be-

[1] Zu der Τύχη auf altsemitischem Boden vgl. Artikel „Gad" PRE [3], Bd. VI, 1899, S. 333 ff. Die ganze Ausführung gegen Foerster a. a. O. [S. 264, 2], S. 78. [Vgl. Teil III, S. 171. 471].

deutung hat ebenso wie „mein Herr, meine Herrin". Die Gottheit wird mit beiden Ausdrucksweisen bezeichnet als die über dem einzelnen waltende Macht, der anzugehören er bekennt. Uns kann es hier nur ankommen auf das, was in späterer Zeit bei den Westsemiten die Auffassung des „mein" und „unser" war, um danach das entsprechende κύριος auszulegen. Schon nach dem in den semitischen Inschriften in das *adon* hineingelegten Sinn dürfen wir vermuten, daß in κύριος als einer Nachbildung ebenso die Beziehung auf den Redenden zu finden ist.

Auf ägyptischem Boden hat, wie gesagt, dieses κύριος kein direktes Vorbild. Seine Deutung, die sich für Syrien aus dem semitischen Sprachgebrauch ergibt, wird aber auch für Ägypten nahegelegt durch den in jüngeren hieroglyphischen Texten nicht seltenen Gebrauch von „mein Herr", „meine Herrin", „mein guter Herr" oder auch „mein, sein Gott", wo es sich freilich nicht, wie in den phönizischen und aramäischen Weihinschriften, um ein Epitheton zum Gottesnamen, sondern um eine Benennung des Gottes selbst handelt Diese Ausdrucksweise hat aber mit jenen Epitheten das gemein, daß der Gott in ganz individualistischer Auffassung als der Schutzgott des Redenden oder auch eines anderen einzelnen Menschen bezeichnet wird [1].

Das aus der Vergleichung mit semitischen und doch auch mit ägyptischen Vorbildern für die Bedeutung des κύριος Entnommene bedarf der Bestätigung durch eine davon unabhängige Beobachtung der hellenistischen Anwendungsweise des κύριος.

Eins ergibt sich schon aus dem bis dahin beigebrachten Material: κύριος und κυρία sind Benennungen, die auf jeden Gott angewandt werden können wie θεός und θεά; aber während mit θεός und θεά zum Ausdruck kommt, was der oder die so Bezeichnete an sich ist, besagen κύριος und κυρία, die sich immer auf das Verhältnis beziehen, in welchem der „Herr" oder die „Herrin" zu etwas anderem steht, was die bestimmte Gottheit für dieses andere ist. Deshalb kann die Verbindung θεὸς καὶ κύριος vorkommen, so in einer schon unter anderem Gesichtspunkt angeführten (S. 273 f.) Inschrift aus dem Faijum τῷ θεῷ καὶ κυρίῳ Σοκνοπαίῳ (Dittenb., Or. 655, 3 f.), d. i. dem Gott Sobk (Σοῦχος), nach welchem der Ort Σοκνοπαίου νῆσος benannt

[1] Belege bei ERMAN, Religion [2], S. 93. 95. 117. 119. 156. 177. 188.

ist. Man beachte die Wortfolge: θεός steht voran und καὶ κύριος folgt[1]; dieses ist eine nähere Bestimmung zu jenem. Es liegt anders in der Folge ohne καί in den Formeln κύριος ὁ θεός und κύριοι θεοί, die uns noch beschäftigen werden. Hier hat κύριος adjektivischen Wert, bringt also auch in dieser Folge eine nähere Bestimmung des θεός[2].

Fraglich kann nur sein, welches andere es ist, dem der Gott als κύριος gegenübersteht, und in welcher Weise es der Fall ist.

Aus dem häufigen absoluten Gebrauch des Epithetons ist nicht etwa zu entnehmen, daß es bezeichne eine Herrenstellung allem Nichtgöttlichen gegenüber[3]. Wäre diese gemeint, so müßte sie ausdrücklich als solche bezeichnet sein; denn wir sahen, daß ein nicht als bloßes Epitheton angewandtes κύριος bezogen wird auf sehr verschiedene Herrschaftsbereiche (S. 260 ff.). Vielmehr zeigt Nichtsetzung einer näheren Bestimmung des κύριος, daß sich die damit bezeichnete Herrenstellung bezieht auf etwas, das der Redende nicht zu nennen braucht, um die Aufmerksamkeit darauf zu lenken, nämlich auf ihn selbst, mag er nun ein einzelner sein oder ein bestimmter Kreis, der als redend gedacht ist. Es wird also zu dem κύριος oder κυρία überall ein „mein" oder „unser" hinzuzudenken sein.

Aber auch wenn ein Possessivpronomen der 1. Person zu ergänzen ist, bleibt sein Sinn noch mehrdeutig. Schwerlich wird damit allein

[1] Vgl. deo domino Saturno in einer Inschrift der Kaiserzeit aus Provincia Africa bei DEISSMANN a. a. O. [S. 260, 1], S. 309.

[2] Mit der Nebeneinanderstellung von κύριος und θεός darf vielleicht verglichen werden, daß in einem schon oben (S. 37) angeführten manichäischen Hymnenbuch in mittelpersischer Sprache aus dem Jahre 761 (762) n. Chr. vorkommt „Gott Mārī . . ." (a. a. O., Z. 290, S. 21), „Gott Marī Manī . . ." (Z. 307, S. 22), „Gott Mārī Mānī" (Z. 375, S. 26), eine Benennungsweise, die, wenn sie nicht etwa geradezu ein semitisches „Gott Herr" zum Vorbild hat, doch darauf verweist, daß das auf einen Gott angewandte *mārī*, eigentlich „mein Herr", aber hier gebraucht mit erstarrter Endung ī, die die Bedeutung eines Pronominalsuffixes verloren hat, den Begriff „Gott" nicht oder nicht erschöpfend zum Ausdruck bringt, sondern als ein zu der Benennung mit „Gott" hinzutretendes Ehrenprädikat gilt. Diese Verwendung des Wortes *mārī* muß, wenn seine Bedeutung „Herr" vielleicht dem Verfasser dieses Textes nicht mehr bewußt war, jedenfalls zurückgehen auf einen analogen Gebrauch in Texten, wo die Bedeutung noch bekannt war.

[3] Am wenigsten bezieht sich das alleinstehende κύριος und κυρία irgendwo auf die Herrscherstellung zu einem Gebiet der Natur. Im Pap. Lond. CXXI, 492 wird Isis, von deren βασιλεύειν (so EITREM a. a. O. [s. oben S. 272, 2], S. 13; KENYON βασιλευων) die Rede ist, angeredet mit κυρία Ἶσι. Es handelt sich um ihre Herrschaft in der Nacht (εν τω τελειω μελανι). Aber daraus geht noch nicht hervor, daß κυρία sie bezeichnet als Königin der Nacht.

der Gedanke ausgesprochen, daß der Gott über den, der ihn so nennt, Macht hat, oder daß er ein Hoher, Großer für ihn ist; denn dann wäre die Zusammenstellung von κύριος mit μέγιστος oder ὕψιστος Tautologie, so in einer allerdings späten Inschrift aus Wadi-Barada im Antilibanon vom Jahre 156/7 n. Chr. (Dittenb., Or. 607): Διὶ [μεγ]ίστῳ (oder [ὑψ]ίστῳ) Ἡλιοπολείτ[ῃ] τῷ κυρίῳ. Man beachte, daß hier τῷ κυρίῳ nicht in einer Reihe steht mit den anderen Benennungen, sondern als etwas Selbständiges für sich. Besonders beachtenswert ist die Verbindung κύριε δέσποτα einer Anrede an Apollon im Berliner Zauberpapyrus I, 297 f. Auch zu δέσποτα ist ein „mein" hinzuzudenken; aber δεσπότης bedeutet bestimmt „Gebieter"; demnach muß κύριε das Herrsein in einer anderen Färbung ausdrücken [1]. In beiden Beispielen für Nebeneinanderstellungen muß in κύριος zu dem Begriff des Großen oder Hohen und des Gebieters noch eine andere Note des Herrseins hinzutreten. Es kann das wohl nur sein eine Vorstellung des Herrn, die eine Beziehung auf den einschließt, welchem der Gott ein Überragender und Gebieter ist — um es semitisierend auszudrücken, auf den δοῦλος, dem der Gott sein κύριος ist. Schwerlich ist das zu Ergänzende erschöpft mit dem Gedanken, daß dem Gott als dem Herrn von dem Redenden Ehrerbietung bezeugt wird [2] — das liegt doch auch schon in jenen anderen Ausdrücken für den Überragenden —, sondern besteht eher in dem spezielleren, daß der redende einzelne oder auch ein bestimmter Kreis, der als das Wort habend gedacht ist, den Gott, der für ihn Herr ist, sich gewissermaßen aneignet, daß er in einem Gemeinschaftsverhältnis mit ihm steht.

Eben dieser Gedanke der Gottesgemeinschaft läßt sich vielleicht entnehmen aus der bereits (S. 266) angeführten Inschrift an der Tür des Isistempels auf Philä vom Jahre 62 v. Chr. Wenn hier der Stifter (Dittenb., Or. 186, 6) mit ἥκω πρὸς τὴν κ[υ]ρίαν Ἶσιν seines persönlichen Hinzutretens zu der Göttin Erwähnung tut, so geschieht das zweifellos, ebenso wie sonst in der kultischen Redewendung „ich komme", als Ausdruck des Wunsches, zu der Gottheit eine persön-

[1] Vgl. im Neuen Testament Jud v. 4 die doch wohl zusammenzufassenden Benennungen τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν.

[2] Mehr läge nicht in dem Ausdruck παρὰ τῇ κυρίᾳ Ἴσιδι, wenn er wirklich in der oben S. 257, 1 genannten Inschrift aus Philä zu lesen ist, da hier in dürrem Chronikenstil προσκυνήματα des Ptolemäus Alexander I vor Isis aufgezählt werden.

liche Beziehung zu erlangen, ihr, wie das Alte Testament dafür sagt, „nahe" zu sein. Die Bezeichnung der Göttin als κυρία wird in dieser Verbindung das aussprechen, was sie für das nach Gottesgemeinschaft verlangende Bedürfnis des Redenden ist.

Deutlicher kommt ein persönliches Verhältnis zu einer Göttin als der κυρία zum Ausdruck auf syrischem Boden in zusammengehörenden Inschriften aus Kefr-Ḥauwar zwischen Bānijās und Damaskus[1], deren Deutung nach einer anderen Seite hin wir DEISSMANN[2] verdanken. Auf einem steinernen Kubus, den Resten eines βωμός, beginnt die Inschrift der Vorderseite mit der Dedikation: Θεᾷ Συρίᾳ Ἱερα[π]ολιτῶν Λούκιος δοῦλος αὐτῆς und berichtet von dem reichen Ertrag der Reise des Stifters, deren Zweck war, nach Art der herumziehenden Sendboten der syrischen Göttin in ihrem Namen zu betteln. Mit Bezug darauf bezeichnet dieser Lukios sich in einer der Seiteninschriften (= Wadd. 1890) als πεμφθεὶς ὑπὸ τῆς κυρία[ς ʾA]ταρ(χ)άτη[ς]. Hier redet er von seiner Stellung zu der Dea Syria, der ʿAtarʿate, als einem Vertrauensverhältnis. Wenn er ihr in diesem Zusammenhang das Epitheton κυρία beilegt, so besagt es, daß sie speziell für ihn, ihren δοῦλος, die κυρία ist.

Persönliche Beziehung zu der Gottheit als dem Herrn oder der Herrin in dem Sinne einer bestehenden Verbindung mit ihr wird besonders deutlich ausgesprochen in vokativischem κύριε oder κυρία der Anrede, wie wir das ebenso an dem κύριε der Gebetssprache bei den Übersetzern des Alten Testaments zu beobachten glaubten (S. 250); denn überall will derjenige, der den Angeredeten so nennt, damit sagen nicht nur, was er überhaupt bedeutet, sondern was er für ihn ist. In dem κύριε liegt zunächst eine Unterwerfung unter den damit Bezeichneten als den zuständigen Gebieter und zugleich die Gewißheit, daß er zu dem Redenden gehört. In der Anrede an Gott findet sich κύριε bei Epiktet, dem Zeitgenossen Domitians (ed. Schenkl, ed. major II, 16, 13 S. 171, 22), in der Form κύριε ὁ θεός[3]:

---

[1] FOSSEY, Inscriptions de Syrie, Bulletin de correspondance hellénique 21, 1897, no. 68, S. 61.

[2] Licht vom Osten [4], S. 87.

[3] Hinweisung auf Epiktets Gebrauch von κύριος ist der letzte der Beiträge, die ich den immer hilfsbereiten Mitteilungen von HERMANN DIELS († 1924) aus seinem Wissensschatz zu verdanken habe [S. Nachträge].

der, der an sich θεός ist, ist κύριος für den, welcher ihn so anruft[1]. Bei dem Wort κύριος in der Sprache Epiktets, wo es uns noch in andersartigen Fällen begegnen wird, ist zu beachten, daß er aus dem phrygischen Hierapolis stammte, wohin — wie nach ganz Anatolien — das semitischen Sprachgebrauch nachbildende κύριος frühzeitig gelangt sein mag. Neben Epiktets Anwendung auf den einen θεός findet sich häufig der Vokativ κύριε oder κυρία in Verbindung mit einem Gottesnamen des Polytheismus, so Papyrus Londinensis CXXI, 537 εισακουσον μου κε (folgt das Zeichen für ἥλιος); ebenda v. 492 επικαλουμαι σε κυρια Ἶσι. Man beachte namentlich im Pariser Zauberpapyrus der Bibliothèque Nationale v. 639ff.: κυριε χαιρε μεγαλοδυναμε μεγαλοκρατωρ βασιλευ μεγιστε θεων ηλιε ο κυριος του ουρανου και της γης, wo charakteristisch ist κύριε als die eigentliche Anrede neben den sich steigernden Bezeichnungen für Macht und Herrschaft und neben dem mit dem Genitiv des Bereichs verbundenen, im eigentlichen Sinn appellativen, ὁ κύριος. Hier muß κύριε seine besondere Bedeutung haben, die es von den darauf folgenden Charakterisierungen der Herrenstellung unterscheidet.

Der Gedanke eines persönlichen Verhältnisses des Gottes zum Verehrer, der, wie mir scheint, in dem Vokativ κύριε neben ὁ θεός oder einem Gottesnamen schon an und für sich liegt, gelangt zuweilen bestimmt zum Ausdruck durch Hinzufügung eines darauf hinweisenden Genitivs des Pronomens, so in einer Orakelanfrage: κύριέ μου Σάραπι Ἥλιε εὐεργέτα (Oxyrh. Pap. VIII, 1148, 1f.; 1. Jahrh. n. Chr.). Ebenso kommt auch außerhalb der Anrede mit Vokativ vor die Hinzufügung eines Pronomens im Genitiv, das sich auf den Redenden bezieht: ἀπὸ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἑρμοῦ καὶ Ἀσκληπιοῦ (Pap. Paris. 19, 5f. aus Theben, 138 n. Chr.). Wo beim Vokativ ein Genitiv der 1. Person des Pronomens nicht steht, wird er dem Sinne nach überall zu ergänzen sein, wie das deutlich der Fall ist in der Wiedergabe κύριε der Septuaginta für *ădonī* „mein Herr" als Anrede an einen Menschen

[1] Ich weiß nicht, ob aus der Anrede bei Epiktet III, 22, 38 S. 301, 6 κύριε ἄγγελε καὶ κατάσκοπε entnommen werden darf, daß er die Verbindung κύριε ἄγγελε angemessen dachte nicht nur für einen als ἄγγελος gedachten Menschen, sondern auch für einen „Engel". Im zweiten Falle würde κύριε doch wohl der Gottesbenennung κύριος mindestens ebenso nahestehen wie der Höflichkeitsform der Umgangssprache, also zeigen, daß für Epiktet in dem Gottesepitheton an und für sich die Vorstellung der Göttlichkeit oder, hier besser gesagt, des Übermenschlichen nicht liegt.

(I Teil, S. 495 f.). Ebenso verhält es sich mit der im Hellenismus aufgekommenen Höflichkeitsanrede κύριε ohne Ausdruck des Pronominalsuffixes in dem semitischen Vorbild *ădonī* oder *mārĕ'ī*[1].

Es fragt sich, ob nach dem κύριε ὁ θεός Epiktets zu verstehen ist nicht-vokativisches ὁ κύριος θεός Tebt. Pap. II, 284, 5 f. (1. Jahrh. v. Chr.): ὡς θέλει ὁ Σεκνεβτῦ(νις) ὁ κύριος θεός. Man beachte die davon verschiedene Konstruktion in dem für denselben Gott gebrauchten θεὸς καὶ κύριος (S. 277 f.) und andererseits in dem κύριε ὁ θεός bei Epiktet. In ὁ κύριος θεός ist κύριος wie ein Adjektiv gebraucht und könnte etwa bedeuten „der Hauptgott" oder „der mächtige Gott". Der Gott unter dem Namen Σεκνεβτῦνις — eine andere Form für Σοκνεβτῦνις oder Σοκνοπαῖος —, d. h. Sobk, der krokodilgestaltete Wasser- und Sumpfgott des Faijum[2], speziell der Dörfer Σοκνοπαίου νῆσος und Tebtynis[3], war in diesen Ortschaften, wie seine Namen besagen, wirklich der Hauptgott[4]. Er wird in den Papyri, die sich auf seinen Tempel in Σοκνοπαίου νῆσος beziehen, genannt vor Isis und Sarapis (Tebt. Pap. II, 298, 7) oder in der Folge Σοκνεπτύνεως . . . καὶ τῶν συννάων [θεῶν μεγ]ίστων (294, 5 f.). An und für sich könnte er also wohl mit κύριος bezeichnet werden in allgemeinem Sinn als der „höchste" oder „mächtigste". Aber wo ihm geschäftliche Urkunden in einfach referierender Weise ein ehrendes Epitheton beilegen, wird dafür nicht κύριος gebraucht, sondern μέγας[5]. Das κύριος scheint also nicht sein offizieller Titel zu sein. Der Papyrus

---

[1] W. Foerster (a. a. O. [S. 264, 2], S. 75 f. 203) hat neben der richtigen Beobachtung, daß die Gottesbenennung κύριος das Verhältnis des Verehrers als des δοῦλος voraussetzt, nicht zum Ausdruck gebracht die nach den semitischen Vorbildern notwendige Ergänzung eines nur ausnahmsweise hinzugefügten Genitivs des Pronomens der 1. Person, wonach in dem κύριος nicht nur das Moment des Übergeordnetseins, sondern auch das der Zugehörigkeit liegt. Dieses ist ebenso der Fall in der semitischen Bezeichnung des Verehrers als des Knechtes, die nach ihrem alten Sinne den Sklaven durchaus nicht nur als den dem Herrn Untergeordneten, sondern zugleich als den mit diesem in einer Gemeinschaft Stehenden bezeichnet (s. unten III Teil, S. 524 ff.

[2] S. Erman, Religion [2], S. 21.

[3] Σοκνεβτῦνις = „Sobk, lord of Tunis" (s. Tebtunis-Papyri, Bd. I, S. 543 nach Spiegelberg). Die andere Form des Gottesnamens Σοκνοπαῖος = *śbk n pa a* (richtiger *pa î*) „Sobk der Insel", s. Dittenberger, Or. I, S. 258 zu no. 177 Anm. 9 nach Brugsch.

[4] Tebt. Pap. II, 281, 17 f. ἐν κώμηι Σούχου Τεβτύ(νει); 295, 6 ἱεροῦ Σοκνεβτύνις τοῦ καὶ κρόνου κώμης Τεπτύνεως.

[5] Tebt. Pap. II, 281, 3 f. ἱερεῖ Σούχου θεοῦ μεγάλου μεγάλου; ebenda Z. 15 f. Σοκνεβτύνιος θεοῦ μεγ(άλου) μεγάλου; 280, 14 Σοκνεβτύ(νιος) θε(οῦ) με(γάλου). Vgl. Dittenb., Or. 177, 20 f. Σοκνοπαίωι καὶ Νεφερσῆι θεοῖς μεγίστοις.

dagegen mit dem Ausdruck ὁ κύριος θεός enthält den Brief eines Lysimachos an seine Schwester mit dem Bericht, daß er von dem Gott, anscheinend durch ein Orakel, die Anweisung bekommen habe, nicht vor einem bestimmten Tage zu reisen. Es handelt sich also um eine durchaus private Angelegenheit. Mit dem κύριος scheint danach zum Ausdruck zu kommen, ebenso wie im Vokativ κύριε ὁ θεός, das persönliche Gefühl, das der Briefschreiber dem Gott gegenüber empfindet. Der Σεκνεβτῦνις ist der speziell von dem Redenden verehrte Gott, ist Herr für ihn. Da der Gottesname neben dem ὁ κύριος θεός steht, wäre es für einen Angehörigen der Ortschaft Tebtynis überflüssige Pedanterie, ihn als den Hauptgott oder als den mächtigen Gott zu bezeichnen, was er doch nach der Ortsanschauung selbstverständlich war. Anders liegt es, wenn in dem κύριος gewissermaßen ein Affektionsverhältnis zum Ausdruck kommt, wenn es etwa besagt: „der über mir waltende Gott". Diese Deutung des κύριος wird ebenso gelten für die Angehörigen jener Gilde desselben Ortes, die dem Σοκνοπαῖος das Epitheton θεὸς καὶ κύριος beilegen (S. 277 f.) [1].

Die Zusammenstellung von κύριος und θεός fanden wir auch in Septuaginta, nämlich, wie bei Epiktet, κύριε ὁ θεός (Chr I 17 16. 17; II 1 9; 6 41 bis. 42) und öfter, besonders in Genesis, nicht-vokativisches

[1] Bousset (Kyrios Christos [2], S. 90) wählte den Ausdruck „Kultheros" für Christus als Kyrios, weil er, wenn ich richtig verstehe, das nach seiner Annahme auf Christus übertragene hellenistische κύριος auffaßte als Benennung eines Gottes, der im Mittelpunkt stand des Kultus einer zum Zweck des Kultus organisierten Gemeinde. An diesen Fall könnte man etwa für das κύριος in Σοκνοπαίου νῆσος denken wollen. Die politische Gemeinde des Ortes, deren erster Gott der Σοκνοπαῖος war, dürfte vielleicht zugleich als Kultgemeinde vorgestellt werden. Aber wir haben kein Zeugnis dafür, daß die Gemeinde oder Mitglieder der Gemeinde als solche den Gott κύριος nannten. Das tut in unseren Nachrichten nur eine Erwerbsgemeinschaft des Ortes und ein einzelner Privatmann; aber in den geschäftlichen Urkunden des Tempels des Σοκνοπαῖος, die doch der Kultgemeinde angehören würden, erhält er einen anderen Titel. Ich kenne überhaupt kein Zeugnis für κύριος als Benennung eines Gottes in seiner Stellung als Mittelpunkt eines Gemeindekultus. Dem Richtigen kommt näher Reinhold Seeberg's (Der Ursprung des Christusglaubens, 1914, S. 17) nicht positiv begründeter Ersatz des Bousset'schen Ausdrucks durch „Schutzgottheit" oder „Schirmherr". Auch diese Definition ist meines Erachtens aber nicht ganz zutreffend, sofern es nahegelegt wird, dabei an ein dauerndes und ausschließliches Verhältnis zu einem bestimmten Gott zu denken; worauf im Gebrauch des ethnischen κύριος nur vereinzelt (so in der Inschrift von Kefr-Ḥauwar [s. oben S. 280] und in der Inschrift der προβατοκτηνοτρόφοι) verwiesen wird. Vielmehr scheint mir mit κύριος jeder Gott bezeichnet werden zu können, dem der Redende im Moment Verehrung bekunden will.

κύριος ὁ θεός, beides als Wiedergabe von *jhwh ĕlohīm* (κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν II Chr 20 12 für *ĕlohênū* 𝔐). Hier ist nach der hebräischen Vorlage deutlich ὁ θεός Apposition zu dem Eigennamen κύριος: „Kyrios, der (eine) Gott". Besonders in nur griechisch erhaltenen jüdischen Texten ist κύριος (ὁ) θεός sehr häufig (S. 142 ff.), selten allerdings im Vokativ (II Mak 1 24; Ps Sal 5 1). Außerhalb der jüdischen Literatur kann ich ein κύριος ὁ θεός nur in der angeführten Stelle aus Epiktet nachweisen; es hat überall eine wenigstens momentan monotheistische Stimmung zur Voraussetzung. Eben deshalb wird es im ethnischen Hellenismus nicht häufig vorgekommen sein. Vom Sprachgebrauch der Septuaginta war Epiktet schwerlich beeinflußt[1]. Bei ihm ist der Ausdruck wohl entstanden aus der gewöhnlichen Verbindung von κύριος mit einem Gottesnamen, indem von ihm ὁ θεός im Wert eines Eigennamens behandelt wird. Auch die zunehmende Anwendung von κύριος (ὁ) θεός in der späteren jüdischen Literatur, wo es kaum überall direkte Übersetzung einer Vorlage *jhwh ĕlohīm* sein kann (S. 142 ff.), mag in Zusammenhang stehen mit dem ethnischen κύριος vor einem Gottesnamen. Dann würde dieses spätere jüdische κύριος ὁ θεός ebenso aufzufassen sein wie bei Epiktet, so daß die ursprüngliche Bedeutung des κύριος der Septuaginta als Ersatz für den Namen *jhwh* hier vergessen worden und das Verhältnis des κύριος zu ὁ θεός in jener Zusammenstellung bei den älteren Übersetzern als das des Namens zum Appellativum geradezu umgekehrt worden wäre. Josephus, der das für *jhwh* gesetzte κύριος der Septuaginta offenbar absichtlich vermeidet, hat in einmaligem κυρίῳ τῷ θεῷ (S. 158) das κύριος gewiß gedacht im Sinn des ethnischen κύριος[2].

Nach dem in Tebtynis für einen bestimmten einzelnen Gott gebrauchten ὁ κύριος θεός (S. 282) wird zu deuten sein das in seltenen Fällen auf Götter in der Mehrzahl angewandte κύριοι, wo es sich ebenfalls nicht um ein eigentliches Epitheton, sondern um ein Appellativum in adjektivischem Werte handelt. Im Papyrus Londinensis CXXI, 707 (3. Jahrh. n. Chr.) werden bestimmte Götter mit θεοί

[1] Die Stelle Epiktet [ed. major Schenkl] II, 7, 12 S. 136, 17 f. τὸν θεὸν ἐπικαλούμενοι δεόμεθα αὐτοῦ· ‘κύριε, ἐλέησον· ἐπίτρεψόν μοι ἐξελθεῖν’ legt allerdings die Vermutung einer Bekanntschaft mit dem Sprachgebrauch der LXX Ps 123 (122) 3 sehr nahe. [S. Nachträge].

[2] Dazu, ob diese Erklärung des κύριος ὁ θεός für einzelne Stellen in der Genesis in Betracht kommen könnte, s. oben I Teil, S. 86.

κύριοι wahrscheinlich deshalb benannt, weil der Redende sie seiner besonderen Verehrung versichern will. Ursprünglicher vielleicht ist die schon aus älterer Zeit bezeugte Redeweise von den Göttern überhaupt als κύριοι θεοί, die gebraucht wird unter der Regierung der Kleopatra, der Tochter Ptolemäus XIII, in einer bilinguen, griechischen und demotischen, Inschrift aus Theben anscheinend vom Jahre 43/42 v. Chr. (Dittenb., Or. 194, 25 f. 29). Sie enthält einen Beschluß der Priester des Amon-Ra, der πρεσβύτεροι und der Allgemeinheit (οἱ ἄλλοι πάντες) von Theben, worin die Rede ist von τῶν κυρίων θεῶν κωμασίαι und von Opfern für die κύριοι θεοί, ohne daß die Götter mit Namen genannt oder näher bezeichnet würden. Es sind also gemeint irgendwelche in Theben verehrte Götter oder eher sie alle, da bestimmte Götter doch wohl mit Namen genannt sein würden. Jedenfalls ist nicht gedacht speziell an solche, die zu der Stadt als ihre Schutzgötter in einem besonderen Verhältnis ständen. Es würde dem Pietätsverhältnis gerade zu diesen Göttern zuwider sein, sie nicht zu nennen. In κύριοι liegt hier demnach wohl nicht die Bezeichnung eines Verhältnisses der Götter zu dem Gemeinwesen, sondern es ist ein ehrendes Prädikat, wie es auch außerhalb Thebens allen anderen Göttern beigelegt werden könnte. Die Bewohnerschaft Thebens nennt die Götter κύριοι, weil jeder einzelne sie als solche ansieht. Um eine mit κύριος ausgedrückte spezielle Beziehung zu dem einzelnen kann es sich hier freilich nicht handeln, da ganz allgemein von Göttern die Rede ist, wohl aber darum, als was die Götter jedem einzelnen in der Bewohnerschaft Thebens gelten: sie sind Herren nach seiner Ästimation, also insgesamt Herren für ihn.

Dementsprechend wird auch zu deuten sein die schon oben (S. 272) erwähnte Beteuerung bestimmten Göttern, nämlich Seth und Chreps (σηθ : χρηψ [sic]), gegenüber in demselben Papyrus Londinensis CXXI, der den Ausdruck κύριοι θεοί enthält: ἀξιῶ ὑμᾶς τοὺς κυρίους τῶν θεῶν. Schwerlich soll das besagen, daß die Angeredeten von dem Sprechenden anerkannt werden als die Herren der anderen Götter. Man beachte die Andeutung des persönlichen Verhältnisses in der subjektiven Fassung des Urteils, die andeutet, daß es sich um ein Verhältnis der κύριοι θεοί nicht zu den Göttern, sondern zum Menschen und speziell dem Redenden handelt. Für ihn sind sie die κύριοι unter den Göttern, d. h. für ihn besonders bedeutsam, was nur darin bestehen kann, daß sie ein persönliches Verhältnis zu ihm haben.

Ebenso verhält es sich mit dem Ausdruck κύριοι ἄγγελοι in dem Zauberpapyrus Osloensis 1, Z. 44. 246; κύριοι ist hier ein Prädikat, das angewandt wird auf die mit ἄγγελοι bezeichneten in dem Papyrus angerufenen Gottwesen Ιαω usw.[1] und die Verehrung des sie Anrufenden ausspricht.

Wenn ich richtig sehe, daß schon in dem einfachen Epitheton κύριος ohne μου oder ἡμῶν — wie mir scheint, überall, jedenfalls aber in der Mehrzahl der Fälle — der Gedanke eines persönlichen Zugehörigkeitsverhältnisses zu dem Gott liegt, so entspricht das ganz der phönizischen Redeweise von der Gottheit als dem zugehörenden Herrn oder der zugehörenden Herrin mit der einfachen Bezeichnung als *adon* oder *rabbat*, auf die oben (S. 263 f.) hingewiesen wurde.

c) κύριος als Herrschertitel. Um weniges früher als das Gottesepitheton κύριος ist bezeugt das auf einen Herrscher angewandte, aber auch dieses nicht vor dem zweiten Jahrhundert vor Christus. Für unsere Frage hat die Gebrauchsweise nur insoweit Interesse, als daraus etwa Folgerungen gezogen werden können auf die Bedeutung des Gottesepithetons.

Es würde unberechtigt sein, aus der vielleicht nur zufälligen früheren Bezeugung des κύριος für den Herrscher die Priorität dieser Anwendungsweise dem Gottesepitheton gegenüber entnehmen zu wollen. Ebenso unberechtigt ist es, wie mir scheint, nach einer für alle Fälle geltenden Abhängigkeit des einen Gebrauchs von dem anderen zu fragen. Es läßt sich sehr wohl denken, daß beide spontan entstanden sind. Sie berühren sich allerdings in dem gemeinsamen Unterschied vom Sprachgebrauch der älteren Gräzität. Ebenso wie für einen Gott kommt in vorhellenistischer Zeit auch für den Regierenden die Bezeichnung κύριος nur vereinzelt vor[2]. In der weiten Verbreitung dieser Benennungsweise in der Sprache des Hellenismus ist eine neue Vorstellungsweise zu erkennen[3]. Das, man darf in gewissem Sinne sagen, plötzliche Auftreten der Benennung in zweierlei Anwendungen und die überraschende Schnelligkeit ihrer Verbreitung über die griechisch redende Welt ist nicht so befremdlich, wenn man erwägt, daß dieser Periode unter dem Einfluß altorientalischer Ideen, der in einem bestimmten Moment, mit

[1] Vgl. Eitrems [s. S. 119, 1], Ausgabe, S. 44.

[2] Belege bei Williger a. a. O. [S. 258, 1], K. 179.

[3] S. dazu Deissmann a. a. O. [S. 260, 1], S. 290 ff.

den Zügen Alexanders, unwiderstehlich einsetzte, sowohl das Verhältnis zur Gottheit als das zum Herrscher in einer wesentlich anderen Beleuchtung erschien als den älteren Griechen. Im Unterschied von ihnen hatte der Orient von jeher die Stellung des einzelnen dem Herrscher und ebenso der Gottheit gegenüber aufgefaßt als die des Sklaven zum Herrn, und eben diese kommt schon in älterem griechischen Sprachgebrauch zum Ausdruck als die des παῖς zum κύριος [1]. Die Übereinstimmung in der Wahl gerade dieses Wortes zur Bezeichnung sowohl des göttlichen als des königlichen Herrn kann wohl nur darauf beruhen, daß es den Hellenisten unter den griechischen Synonymen für den Begriff des Herrn entweder erschien als das Wort, welches diesen Begriff am stärksten, oder als das, welches ihn am meisten umfassend zum Ausdruck brächte. Wahrscheinlich fanden sie, und zwar nicht ohne Anhalt im älteren griechischen Sprachgebrauch, in κύριος den Begriff des Herrn in seinem weitesten Sinn als allgemeine Bezeichnung dessen, der über einen anderen oder etwas anderes verfügt. Das scheint daraus hervorzugehen, daß — wie wir sahen (S. 245 ff.) — die Septuaginta kein Wort so häufig verwenden, um die verschiedenen hebräischen Ausdrücke für diesen Begriff wiederzugeben.

An ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen der Anwendung auf die Gottheit und der auf den Herrscher kann wohl nur gedacht werden mit Bezug auf das im Wert eines Titels ohne erklärenden Zusatz gebrauchte ὁ κύριος oder κύριος. In Verbindung mit näheren Bestimmungen ist die Benennung ein selbständiges Appellativum, das in diesem Gebrauch aufkommen konnte ebenso für den Herrscher wie für den Gott ohne Abhängigkeit der einen Anwendungsweise von der anderen. Neben der schon erwähnten Bezeichnung der Sonne als μόνος οὐρανοῦ κύριος bei Philo Byblius stehen parallele Benennungen des Herrschers. Diese Ausdrucksweise in der Anwendung auf den Herrscher ist vielleicht als die älteste Form im Gebrauch des hellenistischen κύριος anzusehen. Jedenfalls besitzen wir dafür, und zwar auf ägyptischem Boden in Anwendung auf den König, die früheste Bezeugung. In dem dreisprachigen Dekret auf dem Steine von Rosette (Dittenb., Or. 90) aus dem Jahre 196 v. Chr. gibt der griechische Text dem Ptolemäus V die Titel κύριος βασι-

[1] Nichts spezifisch Hellenistisches liegt in der Aussage Pap. Paris. 50, 9: κύριος οὐκ ἀπολύει τὸν αὐτοῦ παῖδα.

λειῶν (Z. 2) und κύριος τριακονταετηρίδων (Z. 4 f.)[1]. Hier ist κύριος deutlich Wiedergabe des „Herr" im hieroglyphischen Texte: „Herr der beiden Kronen" und „Herr des Regierungsjubiläums"[2] mit Anwendung des gewöhnlichen Wortes für „Herr" *nb*[3]. Das sind die gebräuchlichen Königstitel. Die Übersetzung κύριος hat mit dem als Nachahmung semitischer Gottestitel entstandenen auf Götter angewandten κύριος der Herkunft nach nichts zu tun.

Aus κύριος mit einer näheren Bestimmung konnte sich entwickeln absolut gebrauchtes ὁ κύριος für den Regierenden, um ihn als den Herrn in eminentem Sinne zu bezeichnen. Möglicherweise — es wird verschieden beurteilt — gehört hierher schon κύριος γὰρ εἶ σύ im Päan der Athener auf den siegreichen Demetrios Poliorketes vom Jahre 307 (Athenäus VI, p. 253 § 63), wo es vielleicht statthaft ist, an eine Abhängigkeit von ägyptischem Sprachgebrauch zu denken[4]. Ein Zusammenhang mit dem Gottesepitheton braucht auch in solchen Wendungen nicht angenommen zu werden, solange sich nicht aus bestimmten Anzeichen ergibt, daß κύριος den Herrscher als Gott charakterisieren soll. Wo das der Fall ist, da wird die Gebrauchsweise in diesem Sinne gewiß als abhängig zu denken sein von einer bereits bestehenden Sitte, Göttern das Epitheton κύριος beizulegen; denn aus dem griechischen Worte an und für sich kann eine Bedeutung im Werte von „Gott" sich nicht entwickeln. Sie stammt allem Anschein nach her von κύριος als Übersetzung der besprochenen semitischen Gottesbenennungen, in denen allein wir ein Vorbild für den Gebrauch des alleinstehenden κύριος als Gottesepitheton haben[5].

[1] Für den zweiten Titel hat Hermapion den Ausdruck δεσπότης χρόνων (s. oben S. 157, 2).

[2] So nach der Übersetzung Spiegelbergs, Der demotische Text der Priesterdekrete von Kanopus und Memphis (Rosettana) mit den hieroglyphischen und griechischen Fassungen, 1922, S. 77. Die griechischen Königstitel sind nach Spiegelberg (Das Verhältnis der griechischen und ägyptischen Texte in den zweisprachigen Dekreten von Rosette und Kanopus, Papyrusinstitut Heidelberg, Schrift 5, 1922, S. 180 f.) anzusehen als Übersetzung hieroglyphischer, obgleich er im allgemeinen die griechische Fassung des Dekrets ansieht als das Original sowohl des demotischen als des hieroglyphischen Textes.

[3] Im demotischen Text lauten die beiden Titel „Herr der Uräusdiademe" und „Herr der Jubiläumsjahre" (Spiegelberg, Der demotische Text, S. 77).

[4] Vgl. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum [1], 1907, S. 75 (in Aufl. 2, 1912, nicht wiederholt). Anders Williger a. a. O. [S. 258, 1], S. 79.

[5] Leider haben wir, soviel ich sehe, keine Bilinguis, in der das auf einen Herrscher

Wenn diese Auffassung der Entwicklung des auf den König angewandten κύριος richtig ist, so kann eine ursprüngliche Bedeutung des Herrschertitels nicht bestimmend sein für die Auslegung des gleichlautenden Gottestitels. Dieser muß als ein selbständig entstandener beurteilt werden. Wohl aber läßt sich fragen, ob sich an der Anwendungsweise des Herrschertitels in bestimmten Fällen Beobachtungen machen lassen, die auf einen Anklang der hier dem Worte beizulegenden Bedeutung an die des Gottesepithetons verweisen würden oder auch auf eine bewußte Herübernahme der Bedeutung des Gottesepithetons in den Herrschertitel. Wo eine auf dem einen oder dem anderen Wege entstandene Berührung in der Gebrauchsweise vorliegen sollte, könnte der Sinn der Anwendung auf den Herrscher eine bestimmte Bedeutung des Gottestitels bestätigen.

Seit wann das auf Ptolemäer angewandte Epitheton im Wert einer Gottesbenennung gebraucht wird, läßt sich nicht mit voller Sicherheit feststellen. da es eben an und für sich mehrdeutig ist und nicht aus sich selbst, sondern nur aus dem Sinne, den die das Epitheton Anwendenden hineinlegen, den Wert einer Gottesbenennung erhält. Nur aus dem Zusammenhang läßt sich in bestimmten Fällen ersehen, daß κύριος als Bezeichnung der Göttlichkeit gemeint ist.

Noch nicht ist der Wert als Gottesbenennung zu erkennen in dem auf Ptolemäus XIII angewandten τοῦ κυρίου βασιλ[έ]ος θεοῦ in

angewandte κύριος eine semitische Entsprechung hätte. In der palmyrenischen Inschrift bei DE VOGÜÉ, Syrie Centrale, Inscriptions sémitiques, Paris 1868—1877, no. 25, 3 erhält Gallienus den Titel קסר מרן „unser Herr Kaiser"; die griechische Entsprechung Wadd. 2606 ist wahrscheinlich zu ergänzen: [Σεβ]αστο[ῦ τοῦ κυρίου]. In Vog. 23, 2 entspricht *maran* für Odainat als הפטיקא, [ὑπατικ]ός = consularis einem ὁ δεσπότης des griechischen Paralleltextes, und derselbe Odainat wird Vog. 28, 4 auch als „König der Könige" genannt מרהון „ihr Herr". In Vog. 29, 4 entspricht למרתהון „ihrer Herrin" (von der Königin Zenobia gesagt) einem τὴν δέσποιναν. Hier sind δεσπότης und δέσποινα gewiß als Variationen der gewöhnlichen Titel κύριος und κυρία aufzufassen. Bemerkenswert ist, daß in den beiden zuletzt angeführten Inschriften dem semitischen Pronominalsuffix im griechischen Texte kein Pronomen entspricht, lehrreich dafür, daß auch sonst δεσπότης und ebenso κύριος verstanden werden kann im Sinne von „mein, unser, ihr Herr". Im Aramäischen ist מראי als Titel für den König alt. In einem Brief aus dem siebenten Jahrhundert v. Chr. wird der assyrische König, und zwar nicht in Anrede, bezeichnet mit מראי מלכא „mein Herr der König" (LIDZBARSKI, Altaramäische Urkunden aus Assur, Ausgrabungen d. Deutschen Orient-Gesellschaft in Assur, E: Inschriften V, 1921, S. 8, Z. 7 f. 17 (vgl. S. 5). Wenngleich das so gebrauchte מראי (oder מראן) wohl nicht der Ausgangspunkt ist für κύριος als Herrschertitel, kann es doch den Gebrauch dieses Titels befördert haben.

einer Inschrift vom Jahre 62 v. Chr., auch nicht in der Benennung τοῖς κυρίοις θεοῖς μεγίστοις in einer Inschrift vom Jahre 52 v. Chr., wo allem Anschein nach unter diesen θεοί zu verstehen sind Ptolemäus XIV und Kleopatra als Mitregenten Ptolemäus XIII[1]; denn obgleich analoge Verbindung von κύριος und θεός auch in Gottestiteln vorkommt (S. 277 f.), kann doch κύριος neben θεός gerade wegen des daneben stehenden θεός etwas anderes ausdrücken sollen als das Gottsein. Im Kaiserkult hat freilich seit Domitian der Titel dominus et deus noster[2] den Wert einer gesteigerten Gottesbenennung erlangt, und zwar dieser ganze Titel. Danach faßte man damals anscheinend auch das dominus als Gottesbenennung auf. Das liegt wohl schon darin, daß das noster notwendig zu beiden Namen gehört, die damit zu einer Einheit zusammengefaßt werden, also anscheinend auf einer Linie stehen[3]. Daß in dominus et deus, dessen Konstruktion mit et anders zu verstehen ist als die der Gottestitel κύριος ὁ θεός und κύριοι θεοί, das dominus voransteht, während als Gottestitel umgekehrt vorkommt θεὸς καὶ κύριος (S. 277 f.), beruht wohl darauf, daß der Titel dominus mit staatsrechtlicher Bedeutung schon seit Augustus, der ihn ablehnte, in Geltung war und erst nachmals anscheinend in religiösem Sinne verstanden wurde.

Für die Entstehung der Auffassung des Herrschertitels κύριος im Wert eines Gottesnamens ist selbstverständlich zu beachten, daß die Vergöttlichung des Herrschers auf ägyptischem Boden uralt und auch auf syrischem deutlich wenigstens in späterer Zeit in Palmyra bezeugt, vielleicht sehr viel älter ist. Es erscheint aber fraglich, ob sie gerade durch κύριος ausgedrückt wurde. Eher als in den bis dahin angeführten Inschriften ist es der Fall in der Lysaniasinschrift aus Abila, die auf Tiberius und seine Mutter Livia die Titulatur τῶν κυρίων Σε[βαστῶν] anwendet, da dieselbe Inschrift κύριος als Gottesepitheton gebraucht in dem oben (S. 263) angeführten Κρόνῳ κυρίῳ. Mit großer Wahrscheinlichkeit ist das dem Kaiser beigelegte κύριος

[1] Die Belege bei DEISSMANN a. a. O. [S. 260, 1], S. 300. Zur Deutung der Titulatur in der Inschrift vom Jahre 52 s. v. WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, Alexandrinische Inschriften, SBBA 1902, S. 1096.

[2] Belege bei DEISSMANN a. a. O., S. 310.

[3] Die Unterscheidung zwischen dominus und deus in eben diesem Titel bei Aurelius Victor (Caes. 39, 4), womit W. FOERSTER a. a. O. [S. 264, 2], S. 104 gegen eine religiöse Bedeutung des dominus argumentiert, ist für die offizielle und die ursprüngliche Meinung des Doppeltitels nicht ausschlaggebend.

als Gottesepitheton zu verstehen schon in Anwendungen auf Nero. Allerdings ist es nicht der Fall, wenn Nero in einer Ansprache des ἀρχιερεὺς τῶν Σεβαστῶν zu Akraiphiai (Karditza) in Böotien vom Jahre 67, die inschriftlich erhalten ist (IG VII, 2713, III, Z. 31 = Dittenb., Syll. II, 814, 31), bezeichnet wird als ὁ τοῦ παντὸς κόσμου κύριος Νέρων. In der Verbindung mit einem Genitiv bedeutet hier κύριος nichts anderes als in allgemeinem Sinne „Gebieter". Daneben aber kommt in derselben Rede, die ein Dekret der Akraiphienser verkündet, worin dem Nero göttliche Ehren zuerkannt werden, vor die Benennung τοῦ κυρίου Σεβαστοῦ [Νέρωνος] (Z. 55); hier liegt es nahe, dem κύριος den Wert eines Gottesnamens beizulegen[1]. In Ägypten wird einfaches κύριος auf Nero angewandt, bald mit, bald ohne Artikel: Νέρονος κυρίου (Meyer, Ostr. 39 vom Jahre 62); Νέρωνος τοῦ κυρ(ί)ο[υ] (Oxyrhynch. II, 246, 30[2] vom Jahre 66). Zu der Form mit Artikel sind zu vergleichen aus späterer Zeit Αὐτοκρ(άτορος) Τραϊανοῦ Ἀδριανοῦ Καίσ(αρος) Σεβ(αστοῦ) τοῦ κυρίου (Wadd. 2330 = CIG III, 4612 aus Kanatha in Batanäa vom Jahre 124—125); τοῦ κυρίου Καίσαρος und Ἀντωνίνου Καίσ[α]ρος τοῦ κυρίου in einem Papyrus vom Jahre 148 (Meyer, Pap. 3, 11. 18).

Der artikellose Gebrauch sowohl des Gottes- als des Herrscherepithetons könnte auf beiden Seiten selbständig entstanden sein, indem das oft gebrauchte appellative ὁ κύριος durch Weglassung des Artikels in einen eigentlichen Titel gewandelt würde. Da aber die Artikellosigkeit sich im Herrschertitel doch nur vereinzelt und, soviel ich sehe, erst seit Nero nachweisen läßt, im Gottestitel dagegen sehr häufig und schon weit früher bezeugt ist (S. 263), ist ihre Anwendung im Gottestitel doch wohl das Primäre, das auf den Herrschertitel übertragen wurde. Vielleicht ist das artikellose κύριος für den Herrscher von vornherein im Sinn einer Gottesbenennung zu verstehen.

Vielleicht steht nicht außer Verbindung mit dem Aufkommen des in religiösem Sinne gemeinten Kyriostitels für den Kaiser in Ägypten ein bekannter Bericht des Josephus (Bell. VII, 10, 1; ed. Niese VI § 409ff.), der sich auf die Zeit bald nach dem Untergang Jerusalems bezieht: jüdische Sicarier in Ägypten weigerten sich, den Titel „Herr" — Josephus sagt δεσπότης — auf den Kaiser anzu-

[1] Vgl. Deissmann a. a. O. [S. 260, 1], S. 301.

[2] Auch bei Deissmann a. a. O., S. 139.

wenden. Allerdings wird die Weigerung nicht begründet aus der Bedeutung dieser Benennung als eines Gottesnamens, sondern daraus, daß jene Zeloten keinen anderen Herrn anerkennen wollten als allein Gott. Josephus wendet aber δεσπότης häufig auf Gott an, dagegen κύριος im Wert eines Eigennamens — soviel ich sehe — niemals (S. 158). Mit δεσπότης hat er vielleicht absichtlich ein bei jenem Vorgang gebrauchtes κύριος ersetzt, und für seinen Sprachgebrauch kann δεσπότης deutlicher als κύριος die Zuerkennung der Göttlichkeit zum Ausdruck bringen sollen. Die Forderung der Prädizierung des Herrentitels für den Kaiser, worin nach der Weigerung der Sicarier doch ein Nachdruck auf dem „Herr" ruht, und ebenso die Weigerung legen es mindestens nahe, zu vermuten, daß von beiden Seiten das „Herr" verstanden wurde in der speziellen Bedeutung des göttlichen Herrn.

Im Okzident haftet die Bedeutung als Gottesepitheton an dem Herrennamen des Herrschers anscheinend seit Domitian, früher mit Deutlichkeit jedenfalls nicht. Die ursprüngliche Anwendung von dominus und damit doch wohl auch seiner Wiedergabe durch κύριος hatte rein staatsrechtlichen Sinn. So liegt es bei dem von Augustus und Tiberius abgelehnten dominus[1]. Deshalb ist im einzelnen Falle zu untersuchen, ob das Epitheton κύριος für den Kaiser in religiöser Bedeutung gebraucht wird. Von W. FOERSTER[2] wird es für alle Fälle bestritten. Ist es dagegen, wie ich glaube annehmen zu sollen, für die Zeit Domitians zu erkennen (S. 290), so könnte dem Epitheton ein religiöser Sinn etwa auch schon früher beigelegt worden sein. Auch der Titel δεσπότης für orientalische Fürsten und dann für den Kaiser[3] ist mit dem Gottesnamen κύριος direkt nicht zusammenzustellen. Nur gelegentlich und anscheinend erst später ist δεσπότης überhaupt als Variation für den Gottestitel κύριος gebraucht worden (S. 156 f.). Das kann dann in bestimmten Fällen auch für die Anwendung auf den Herrscher gelten.

Das dominus oder κύριος im staatsrechtlichen Sinn und ebenso wohl ursprünglich δεσπότης als Herrscher- und auch als Gottestitel verweisen auf die Herrschermacht: das „dominus" lehnt Augustus

[1] Darauf hat richtig hingewiesen KATTENBUSCH, Das apostolische Symbol, Bd. II, 1900, S. 612 f.

[2] A. a. O. [S. 264, 2], S. 99 ff.

[3] Belege für die Anwendung auf den Kaiser bei W. FOERSTER a. a. O., S. 109 f.

ab im Unterschied von dem „princeps"; jenes bezeichnet den Gebieter, dieses den Ersten. Dagegen ist κύριος oder dominus in der Anwendung auf den Kaiser da, wo es als Gottesname aufzufassen ist, aus der Sakralsprache herübergenommen worden als ein Gottesname, der nichts anderes ausdrückt, als daß der Kaiser θεός ist. Auf die spezielle Bedeutung des κύριος in der Anwendung auf die Gottheit kommt es dabei kaum an. Ebensowenig bezeichnet der Name den Kaiser als den göttlichen Gebieter, den im vollen Sinne absoluten Herrn; denn als der einzige gebietende Gott ist der Kaiser wohl niemals angesehen worden, und kaum ein Kaiser hat das beansprucht, sondern es handelte sich bei seinem Gottsein anscheinend immer um ihn als einen Gott neben anderen.

Auf dem Steine von Rosette wird der Versuch gemacht, die Göttlichkeit des Herrschers zu erklären mit seiner Bezeichnung als εἰκὼν ζῶσα τοῦ Διός, υἱὸς τοῦ Ἡλίου (Dittenb., Or. 90, 8 f.). Darin wird zwischen der ursprünglichen Göttlichkeit des Zeus und des Helios und einer abgeleiteten des Herrschers unterschieden. Dessen einfache Bezeichnung als θεός ist nach dieser Deutung ein gewissermaßen abkürzender Ausdruck. Der Herrscher tritt, auch wo sein Kult als der eines nahen und sichtbaren Gegenstandes der Verehrung den der fernen himmlischen Götter zurückdrängt[1], doch nicht eigentlich als ebenbürtig in die Reihe der Götter, sondern als ihnen verwandt neben sie. Die Göttlichkeit des Kaisers wird zunächst kaum wesentlich anders aufgefaßt worden sein als die der Ptolemäer und so auch nicht der als Gottesname verstandene Kyriostitel des Kaisers anders, als jene Definition der Göttlichkeit es zuläßt. Er ist ein Ersatz für die Bezeichnung als θεός, die man — vielleicht eben weil ihr nur mit einer gewissen Einschränkung Berechtigung zuerkannt wurde — nicht immer gebrauchen wollte. Mit θεός wird ein Gott seinem Wesen, mit κύριος als einem Titel seinem Werte nach bezeichnet. Wo man dieses κύριος auf den Herrscher anwandte, wollte man damit sagen, daß er als ein Gott anzusehen ist. Dann kommt darin, wie mir scheint, eine spezielle Bedeutung, die in dem Worte liegt, überhaupt nicht zur Geltung, auch nicht etwa die Bedeutung „Gebieter", wenn man sie dafür geltend machen will. Schließlich ist κύριος zu einer über die Person des Herrschers hinausgehenden

[1] Vgl. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur [2], S. 126 f. (1. Aufl. S. 75). 149 f.

Rangbezeichnung mit der Bedeutung „göttlich" geworden, die ebenso wie „königlich" auf die Mitglieder des Herrscherhauses übertragen werden kann und für sie nichts anderes besagt, als daß sie durch Verwandtschaft mit dem Herrscher an dessen Würdestellung partizipieren. An seiner Stellung als Gebieter, die einzig ihm zukommt, haben sie keinen Anteil. In einer Inschrift aus Kanatha in Batanäa erhält neben dem Kaiser, nämlich Elagabal, als dem κύριος seine Großmutter das Epitheton κυρία: κυρίας τήθης τοῦ κυρίου (Wadd. 2332).

Ist unsere Auffassung des im Wert eines Gottesepithetons gemeinten Kaisertitels richtig, so darf sie vielleicht angesehen werden als eine Bestätigung für die Annahme, daß der Sinn „Gebieter" auch in der Anwendung des einfachen κύριος auf einen Gott nicht im Vordergrund stand, daß zu dem Begriff des Übergeordneten, der allerdings in der Regel zugleich den des Gebieters einschließt, hier noch ein anderes Moment hinzukam, oder vielmehr, daß aus dem einfachen Begriff „Herr" ein Moment herausgehört wurde, welches dem Worte nahezu die allgemeine Bedeutung „Gott" verlieh. Für das Verständnis des Gottesepithetons ist an dem Herrschertitel eben das Negative von Wichtigkeit, daß es — wenn wir richtig sehen — den Herrscher nicht in seiner Eigenschaft als Gebieter bezeichnet. Dagegen gelangt im Herrschertitel schwerlich der Sinn des „mein" zur Geltung, den wir im Gottesepitheton zu finden glaubten, sondern eben nur die Göttlichkeit.

Aber wie stark dieses „mein" an der Bedeutung des κύριος haftet, läßt sich vielleicht daraus ersehen, daß, ebenso wie bei dem Gottesprädikat, vereinzelt auch bei Anwendung auf den Kaiser der Genitiv des Pronomens der 1. Person μου oder ἡμῶν vorkommt. Wo es angewandt wird, ist indessen κύριος wohl nicht Gottesname, sondern wieder einfach in seinem ursprünglichen appellativen Sinne zu verstehen. Für diese Auffassung beachte man besonders in den Titeln [τ]ῶν μεγίστων [καὶ] θειοτάτων κυρ[ί]ων ἡμῶν Αὐτοκρατόρων Λο[υκίου Σεπτιμίου Σευή]ρου κτλ. (Dittenb., Or. 515, 10ff.) die Verbindung von θειοτάτων mit κυρίων ἡμῶν, worin doch θειοτάτων dem κυρίων ἡμῶν eine Nuance verleihen muß, die es an und für sich nicht besitzt. An das dominus in staatsrechtlichem Sinn ist hier nicht zu denken; denn dieses lautete ohne Zusatz dominus in absoluter Bedeutung. Dagegen in seinem allgemeinen, appellativen Sinne ist κύριος mit der Hinzu-

fügung des „mein, unser“ [1] nicht anders aufzufassen als die entsprechende auf einen Gott angewandte Bezeichnung. Auch in der Anwendung dieser Benennung auf den Kaiser ist, wenn man es so ausdrücken will, durch den Genitiv des Pronomens eine gewisse Milderung des Begriffs des Übergeordneten oder, wenn man so will, des Gebieters gegeben, insofern diese Redeweise zeigt, daß mit der Anerkennung des autokratischen Herrschers von Seite des Redenden und in der bewußten Unterwerfung unter seine Macht, die in dem μου oder ἡμῶν liegt, eine Annäherung zwischen diesem Herrn und dem Knecht eintritt. Richtiger wird man auch hier sagen, daß in diesen Formen an dem einfachen Begriff „Herr“ ein besonderes Moment betont wird, da der mit „mein, unser“ bezeichnete Herr eine persönliche Bedeutung hat für den, der ihn damit als den Herrn anerkennt. Bei dem Kaiser liegt an sich der Gedanke an absolute Machtstellung und Herrschaft am nächsten. Deshalb ist es für das Verständnis des Gottesnamens nicht unwichtig, daß sich in κύριος selbst in der Anwendung auf den Kaiser die Beziehung auf die Personen, für die er κύριος ist — doch wohl: zu deren Gunsten er Herr ist —, wenigstens gelegentlich geltend gemacht hat.

Nach allen diesen Erwägungen kann ich nicht ganz zustimmen der allgemein ausgesprochenen Deutung des Kyrios-Titels bei Lietzmann [2], wonach „in hellenistisch-römischer Zeit das mit Hochton ausgesprochene κύριος ein Titel (ist), der nicht bloß die Herrschermacht, sondern auch die Gottheit seines Trägers besagt“. Ich würde sagen: ein Titel, der bald in staatsrechtlichem Sinne die Herrschermacht, bald die Göttlichkeit bezeichnet. Zwischen diesen beiden κύριος ist meines Erachtens auch in der Anwendung auf den Kaiser zu unterscheiden. Auf einen Gott, auch auf den Kaiser als Gott angewandt, ist es, wie mir scheint, nicht speziell oder doch nicht nur die herrschende Stellung, die darin zum Ausdruck kommt, und wo es als Bezeichnung der Herrschermacht von einem Regierenden gebraucht wird,

[1] Vgl. τοῦ κυρίου ἡμῶν für Hadrian Tebt. Pap. II, 286, 10. 23; [τ]οῦ κυρίου ἡμῶν [Αὐτοκρ]άτορος Μάρκου Αὐρ[ηλίου Ἀντωνίνου] Dittenb., Or. 517, 2 ff.; τοῦ κυρίου ἡμῶν Αὐτ[οκρ]. Μ. Αὐρ. Σεουήρου Ἀντωνείνου Wadd. 2374 b = CIG 4610; Pap. Lond. 1239, Z. 15 f. του κυριου ημων Προβου Σεβαστου; Pap. Lond. 974, 10 f. u. Col. 2, 11 f. των κυριων ημων Κωνσταντιου και Μαξιμιανου Σεβαστων; κύριέ μου Καῖσαρ für einen nicht genannten Kaiser Pap. Par. 68 C, 8. Weitere Belege für ὁ κύριος ἡμῶν als Kaisertitel s. in Dittenbergers Syll. [3], Bd. IV, 2 (1924), S. 430 b s. v. κύριος.

[2] Handbuch zum Neuen Testament, Bd. III, 1 [2] 1919, S. 94.

ist es von Hause aus nicht zugleich Bezeichnung seiner Göttlichkeit. Aber da den Königen des Orients, ganz abgesehen von der Benennung mit κύριος, schon seit älteren und ältesten Zeiten Göttlichkeit zuerkannt wurde und da auf den Kaiser und wohl schon früher auf orientalische Regenten das κύριος in jeder der beiden Deutungen angewandt wurde, wird freilich zuletzt die von der Herrschermacht zusammengeflossen sein mit der Auffassung als Gottesbenennung und dadurch die Gottesbenennung κύριος in der Anwendung auf den Regenten die Bedeutung „Gebieter" erlangt haben. Ursprünglich eignet sie meines Erachtens dem religiös gemeinten Kaisertitel nicht, sondern bezeichnet einfach die Göttlichkeit[1].

d) κύριος als Höflichkeitsform. In der Anwendung von κύριος auf andere Menschen als den Herrscher ist spezifisch hellenistisch der Gebrauch als Ehrentitel, der hier besonders in der Anrede mit κύριε zur Geltung kommt. Auch diese Anwendungsweise hat für unsere Untersuchung allein insofern Bedeutung, als sie Analogien aufweist zu dem Gebrauch als Gottesname.

Zum Teil ist κύριος als Ehrentitel für einen anderen als den Herrscher vielleicht entstanden als Abschwächung der älteren Anwendung auf den Regierenden in dem eigentlichen appellativen Sinne. In der weiteren Anwendungsweise ist der Sinn des κύριος deutlich nicht uneingeschränkt der von „Gebieter". Schon wo gelegentlich ein hoher Beamter des Reiches den Titel κύριος erhält[2],

[1] In unserem Zusammenhang konnte von einer Prädizierung der Göttlichkeit nur mit Bezug auf die Anwendung des κύριος-Titels für den Kaiser die Rede sein. Die Zuerkennung der Göttlichkeit ist davon unabhängig, hat andere Ursprünge und ist andere Wege gegangen. S. dazu unter anderen CUMONT, Die Mysterien des Mithra, deutsche Ausgabe [2], 1911, S. 81 ff. Ich habe hier nicht zu reden von der Entstehung des „Gottkönigtums", möchte aber — was auch die Entstehung des Kyrios-Titels angeht — doch die Bemerkung nicht zurückhalten, daß ich die Bestimmtheit, mit der KAHRSTEDT (Deutsche Literaturzeitung 1923, K. 254 f.) die Anschauung vertritt: „Es gibt kein orientalisches Gottkönigtum" in dieser allgemeinen Fassung nicht billigen kann. Freilich „die Inkarnation des Horus und Seth im Pharao ist etwas ganz anderes". Aber in Babylonien und auch anderwärts auf semitischem Boden (so bei den Himjaren) ist, soviel ich sehe, von der Inkarnation eines Gottes in dem König nicht die Rede, sondern der König in seiner eigenen Person wird als Gott angesehen (s. dazu unten III Teil, S. 361. 369). Daraus erklärt sich, daß ein semitisches Gottesepitheton dem κύριος im Sinn eines auf den Herrscher angewandten Gottestitels zum Vorbild dienen konnte.

[2] Dafür bei WILLIGER a. a. O. [S. 258, 1], K. 177 Beispiele aus Ägypten: Tebt. Pap. II, 302, 1 vom Jahre 71/2 n. Chr. in der Eingabe an einen Präfekten: [τῷ] κυρίῳ ἡγεμόνι und Z. 11 σοῦ τε τοῦ κυρίου γράψαντος αὐτῶι und ebenda 304, 14 vom Jahre 167/168 n. Chr. κύριε als Anrede an einen δεκαδάρχης.

liegt darin eine gewisse Entleerung des Begriffs oder doch eine bewußte Begrenzung des Bereichs, auf den das Herrschen sich bezieht. Schwerlich nämlich gilt der dem Beamten zuerkannte Titel eigentlich dem Kaiser[1]; denn kaum je ist ein hoher Würdenträger des Reiches angesehen worden als Repräsentant der Person des Kaisers, wie etwa in späteren Zeiten der Botschafter als Stellvertreter der Person seines Souveräns, und auch bei dieser Schätzung der Stellung des Beamten wäre die Übertragung eines Titels, der die einzigartige Hoheit des Kaisers kennzeichnet, auf einen anderen ebenso undenkbar wie nachmals die des Titels „Majestät". Vielmehr wird in der Anwendung auf einen Dignitar κύριος eine allgemein ehrende Bezeichnung sein, die ihm zukommt als dem Gebieter in seinem bestimmten Verwaltungskreise[2], wie ebenso der Hausvater nicht nur von dem Sklaven, sondern auch von dem Sohne[3] mit κύριε angeredet wird als der Herr des Hauses, der Familie.

Neben diesem Gebrauch in dem eigentlichen Sinne „Gebieter" ist im Hellenismus weit verbreitet die Anwendung von κύριος als einem Ausdruck der Umgangssprache[4]. Mit dem Vokativ κύριε kann angeredet werden jeder, dem Ehrfurcht bekundet werden soll. Hier haben wir es nun wirklich zu tun mit einer Abschwächung. Dieses

[1] Willliger a. a. O. [S. 258, 1] denkt daran als an eine Möglichkeit.

[2] An der Geschichte des für Beamte gebrauchten κύριος läßt sich deutlich beobachten ein wohl schon in der ersten Anwendung auf die höchsten Würdenträger vorliegendes Sinken der Bedeutung des anscheinend zunächst nur für Götter und Herrscher gebrauchten Prädikats. In der byzantinischen Rangordnung wird der mit κύριος identische Titel dominus neben den Angehörigen der kaiserlichen Familie und der obersten Titularklasse gelegentlich auch Beamten der magistratus medii beigelegt. S. (worauf mich Professor Deissmann aufmerksam macht) Paul Koch, Die byzantinischen Beamtentitel von 400 bis 700, Jenaer Dissertation 1903, S. 82 f.

[3] Als Anrede an den Vater in dem Brief eines ägyptischen Flottensoldaten des zweiten Jahrhunderts n. Chr., Papyrus aus dem Faijum bei Deissmann a. a. O. [S. 260, 1], S. 147, Z. (2.) 11.

[4] Der Übergang von dem in eigentlich appellativem Sinne gebrauchten κύριος zu einem Titel von der Art des französischen monsieur könnte etwa vorliegen in artikellos dem Personennamen vorangestellten κύριος für den Kurator einer alleinstehenden Frau, der damit als ihr κύριος bezeichnet wird. So in einem Kaufkontrakt aus dem zweiten oder eher ersten Jahrhundert v. Chr. Pap. Par. 7, 5 f. μετὰ κυρίου Ἁρπαήσιος τοῦ χολχύτου. Vgl. aber die davon verschiedene Stellung eines gleichbedeutenden ebenfalls artikellosen κύριος in einem Kaufkontrakt unter Antoninus Pius Pap. Paris. 17, 12 f. μετὰ κυρίου, οὐ πα[ρόντος, τ]οῦ αὐτῆς κατὰ πατέρα ἀδελφοῦ Ιλάχνουμις Σαραπάμμωνος. Nach dem zweiten Beleg liegt in dem artikellosen κύριος auch des ersten eher als Sprachgebrauch vor artikellose Anwendung nicht eines Titels, sondern eines eigentlichen Appellativums, wie auch wir sagen können „(die) N. N. und Kurator", d. h. der bestimmte ihr zustehende.

dem vorhellenistischen Griechisch gänzlich fremde κύριος ist Höflichkeitssprache des Orients wie das ebenso angewandte alttestamentliche *ădonī*. Die Ehrerbietung wird nur der Form nach zur Unterwürfigkeit gesteigert. Da in Syrien die Anrede mit phönizischem *adonī* und wohl auch mit aramäischem *mārĕ'ī* „mein Herr" allgemein verbreitet war[1], wird es richtiger sein, das hellenistische κύριε der Umgangssprache direkt hierauf zurückzuführen und von dem Gottes- und Herrscherepitheton ganz zu trennen[2]. Auch in dieser Art der Anwendung begegnet uns κύριε bei Epiktet. Er gebraucht es gegenüber dem Weissager (Diatr. II, 7, 9 ed. major Schenkl[2], S. 136, 3 f.), dem Arzte (ebenda II, 15, 15 S. 169, 12; III, 10, 15 S. 266, 7) und irgendeinem in einer fingierten Situation als angeredet Gedachten (I, 29, 48 S. 106, 21 u. noch sonst)[3]. Ebenso wie in der Anrede an einen Gott ist in dem κύριε der Umgangssprache nach dem immer mit dem Pronominalsuffix der 1. Person gebrauchten semitischen Vorbild der Genitiv des Pronomens der 1. Person dem Sinne nach eingeschlossen zu denken, wie wir in Septuaginta in der Regel einfaches κύριε ohne diesen Genitiv als Wiedergabe eines *ădonī* gefunden haben (I Teil, S. 496)[4]. Das einfache κύριε ist nach dieser Deutung aus seiner unverkennbar irgendwie semitischen Herkunft eine persönliche Huldigung für den Angeredeten, die zum Ausdruck bringt, daß der Sprechende zu ihm in eine persönliche Beziehung

---

Der Bedeutungsinhalt des in anderen Fällen für den Kurator auch mit Artikel gebrauchten κύριος ist derselbe wie sonst in der Regel bei appellativischer Anwendung: der Kurator ist der Übergeordnete für eine bestimmte Person (κύριος oder ὁ κύριος für den Kurator ferner Dittenb., Syll. 1189, 7; 1190, 5 u. öfter, s. Syll. IV, S. 430 b s. v. κύριος).

[1] Neben das doni, donni bei Plautus (S. 33 f.) darf wohl gestellt werden, daß in einem Privatbrief an eine Dame unter den Papyri von Elephantine der Schreibende diese Dame und ebenso noch eine andere mit מראתי „meine Herrin" bezeichnet (s. oben S. 38); er ist also entweder der Sklave zweier Damen gewesen oder, was wohl wahrscheinlicher, מראתי ist hier bloße Höflichkeitsform wie später κυρία.

[2] Sinnlos adulatorische Übertragung des für Götter und Herrscher gebrauchten κύριος (καὶ) θεός (S. 277 f. 289 f.) auf einen Privatmann, wofür Deissmann a. a. O. [S. 260, 1], S. 309 schlimme Beispiele angibt, kommt für den Bedeutungswert des κύριος nicht in Betracht.

[3] Ich verstehe nicht, wie W. Foerster a. a. O. [S. 264, 2], S. 59 meinen kann, daß in dem κύριε des Epiktet vielleicht dessen Philosophie „mitspreche", da Epiktet das κύριε nicht in seinem Namen gebraucht, sondern aus der Umgangssprache referiert.

[4] Es ist deshalb unrichtig, daß Bousset, Kyrios Christos[2], S. 82 aus dem in den Evangelien üblichen Gebrauch von κύριε ohne Ausdruck eines semitischen Pronominalsuffixes der 1. Person als Anrede an Jesus folgert, daß ihm die aramäische mit „Mari, Maran" nicht zugrunde liege. Ob es der Fall war, ist eine andere Frage.

zu treten und ihn höflicherweise als den höheren ansehen zu dürfen wünscht, selbstverständlich als den ihm geneigten. Die Anwendung des κύριε in der Umgangssprache unterstützt also die oben vertretene Auffassung des Gottesepithetons in einer analogen Bedeutung [1].

e) Ethnisches κύριος und alttestamentliches *ādōn*. Ebenso wie im nicht-jüdischen Hellenismus fanden wir in Septuaginta neben dem κύριος ohne Zusatz ein anderes in Verbindung mit einem Genitiv, der deutlich den Herrenbereich zum Ausdruck bringt, auch in der Anwendung auf Gott, so in κύριος τῶν βασιλέων Da O′ Θ. 2 47. Diese appellative Anwendung in Septuaginta ist nicht wie das eigennamartig gebrauchte einfache κύριος Wiedergabe einer Vorlage *jhwh* oder eines anderen eigentlichen Gottesnamens und ist der Bedeutung nach von dem eigennamartigen κύριος zu trennen (I Teil, S. 309. 458 ff.). Das κύριος mit einem Genitiv bezeichnet ebenso wie ursprünglich ὁ κύριος mit oder ohne folgenden Genitiv im Herrschertitel den, der einem bestimmten Bereich übergeordnet und damit zu dessen Gebieter bestellt ist. Das eigennamartige κύριος der Septuaginta als Ersatz für *jhwh* läßt sich nur an die Seite stellen dem ohne genitivischen Zusatz gebrauchten hellenistischen Gottesepitheton. Sollten wirklich schon die ältesten Übersetzer mit dem hellenistischen Gottesepitheton bekannt und durch dieses bestimmt worden sein, so werden sie κύριος im Gebrauch als Ersatz für *jhwh* nicht anders aufgefaßt haben als so, wie uns das alleinstehende hellenistische Gottesepitheton κύριος verstanden worden zu sein schien, in dem Sinne „mein, unser Herr", d. h. der dem Verehrer zugehörende Herr, der mit ihm in einem Gemeinschaftsverhältnis verbunden ist.

Wir gelangen also auf diesem Wege zu derselben Deutung des κύριος der Septuaginta wie bei seiner Kombination mit dem alttestamentlichen *ādōn*, das, wie wir beobachten zu können glaubten, überall mehr oder weniger deutlich das Zugehörigkeitsverhältnis zu dem oder den Untergebenen einschließt (S. 245 ff.). Die alttestamentliche und die phönizische Gottesbenennung *ādōn*, diese das Vorbild des Gottesepithetons κύριος, berühren sich auch in ihrer Bedeutung. Deshalb ist es — auch unter Voraussetzung der Priorität des eth-

[1] Zu dem κύριε als Höflichkeitsanrede und nicht eigentlich unter die Gottesepitheta möchte zu stellen sein die Anrede κύριε δαῖμον eines Beschwörungsspruches in dem Berliner Zauberpapyrus 9909 aus dem vierten oder fünften Jahrhundert n. Chr. (s. C. Preisendanz, Papyrus magica inedita [Aegyptus, Rivista Italiana, Jahrg. IV, 1923, S. 307], Z. 48).

nischen κύριος dem der Septuaginta gegenüber — kaum möglich, eine bestimmte Entscheidung darüber zu treffen, ob den Übersetzern für ihr auf den einen Gott eigennamartig angewandtes κύριος das alttestamentliche *ādōn* oder das ethnische κύριος Vorbild war. Es läßt sich beides zugleich annehmen. Jedenfalls verweist die Übereinstimmung auf einen geschichtlichen Zusammenhang zwischen dem alttestamentlichen Gottesepitheton *ādōn* und dem ethnischen κύριος[1]. Beide sind aus derselben Wurzel entsprungen, nämlich aus dem altkanaanäischen *adon*, das die Hebräer von den Kanaanäern übernommen und die Phönizier immer beibehalten hatten. Liegt es so, dann ist es für die Deutung des κύριος der Übersetzer nicht von Wichtigkeit, ob das hellenistische Gottesepitheton κύριος ihnen schon bekannt war. Die Vergleichung des jüdischen und ethnischen κύριος und ihrer semitischen Vorbilder bestärkt aber den aus unseren einzelnen Untersuchungen gewonnenen Eindruck, daß hier überall an der Gottesbenennung „Herr" die Bedeutung der Zugehörigkeit haftet.

Bei dem aramäischen *mārē'ī*, das wir ebenfalls als Vorbild des hellenistischen Gottesepithetons ansehen dürfen (S. 265), liegt diese Bedeutung nur im Suffix. Das zeigt sich daran, daß *māre'* von dem Herrn einer Person und überhaupt niemals ohne Suffix oder folgenden Genitiv gebraucht wird. Es bezeichnet ohne Nebenton den, der einer Person oder einer Sache übergeordnet ist, oder auch, was für *ādōn* nicht vorkommt, einen Begriff als dessen Repräsentanten oder als Inhaber einer ihn darstellenden Eigenschaft. Ob das vom Herrscher ursprünglich ohne Nebenton als Bezeichnung des Gebieters gebrauchte κύριος entstanden ist auf syrischem Boden, erscheint als zweifelhaft. Die Art der Bezeugung scheint eher für ägyptischen Ursprung zu sprechen (S. 287 f.). Ebenso könnte es liegen für hellenistisches κύριος mit einem Genitiv zur Bezeichnung des Gebieters in einer erweiterten Anwendung.

Auf den Sinn des hellenistischen κύριος als Gottesbenennung wird nochmals zurückzukommen sein, wenn wir zunächst gefragt haben, wie die Wahl des mit dem κύριος der Septuaginta parallelen Ersatzes für den alttestamentlichen Gottesnamen durch *ădonāj* zu beurteilen ist. Wir sind in früheren Abschnitten nur darauf ausgegangen, Unabhängigkeit des κύριος von dem eigennamartigen *ădonāj*

[1] Auf ein „Zusammengehen" des hebräischen *ādōn* mit dem hellenistischen κύριος weist auch WILLIGER hin a. a. O. [S. 258, 1], K. 181, 35 ff.

nachzuweisen. Dieser negative Versuch bedarf zu seiner Vervollständigung einer noch fehlenden positiven Antwort auf die Frage, wie der Name *ădonāj* aufgekommen zu denken ist bei Voraussetzung eines älteren κύριος der Septuaginta.

II. Die Wahl des *ădonāj* als Ersatz für *jhwh*

Ist das κύριος der Septuaginta das Primäre gegenüber der von der Masora fixierten Aussprache *ădonāj* für *jhwh*, so läßt es sich kaum anders denken, als daß das Aufkommen von *ădonāj* als Ersatz für *jhwh* durch den gleichen Gebrauch des synonymen κύριος beeinflußt worden ist. Man wolle dabei nicht übersehen, daß es sich nach unserer Beurteilung bei dem ersten Aufkommen eines eigennamartigen *ădonāj* lediglich um die Aussprache für das Tetragramm handelte, nicht um Eintragung eines nach dem κύριος gebildeten Namens in den Text (S. 58 ff.).

Daß aber dieses gesprochene *ădonāj* einfach als Übersetzung von κύριος entstanden wäre, läßt sich kaum annehmen. Einmal deshalb nicht, weil dann unverständlich bliebe, weshalb als Übertragung die Form *ădonāj* (oder zunächst *ădonaj*) gewählt worden wäre statt des dem κύριος korrekt entsprechenden *ādōn*. Noch mehr fällt ins Gewicht, daß dem Stolze der palästinischen Rabbinen den Alexandrinern gegenüber schwerlich zuzutrauen ist die direkte Herübernahme nicht nur eines hellenistischen Ausdrucks, sondern eines synagogalen Brauches; denn es handelt sich nicht allein um die Wiedergabe eines griechischen Wortes, sondern um die Sitte, dieses Wort bei Verlesung des heiligen Textes anzuwenden als Ersatz für den mit besonderer Ängstlichkeit gehüteten Gottesnamen. Wie mir scheint, besteht aber gegen die Annahme einer Abhängigkeit des *ădonāj* von dem κύριος kein Bedenken dann, wenn sich als Voraussetzung wahrscheinlich machen läßt, daß die Sopherim imstande waren, ihren Ersatz für das Tetragramm aus dem Sprachgebrauch des heiligen Textes der hebräischen Originalschriften zu rechtfertigen, so daß es sich bei ihrer Abhängigkeit von dem hellenistischen κύριος nicht um eine rein äußerliche Nachahmung handeln würde[1].

[1] Abhängigkeit des *ădonāj* nicht nur von hebräischem Sprachgebrauch der ägyptischen Juden, sondern speziell von ihrem κύριος nahm doch wohl Abraham Geiger (s. oben S. 238) an. Er redete allerdings, wie ich ihn verstehe, nur davon, daß die Alexandriner die Aussprache des Tetragramms mit *ădonāj* aufgebracht und dieses mit κύριος

Darüber, wie sie auch unter der Voraussetzung der Priorität des alexandrinischen κύριος eine gewisse Selbständigkeit ihres *ădonāj* (*ădonaj*) beanspruchen konnten, sogleich. Zuvor ist zu fragen, ob das Verhältnis der palästinischen Sopherim zu den Alexandrinern erlaubt, auch nur an eine bloße Anregung für die Einführung dieses *ădonāj* durch das alexandrinische κύριος zu denken.

Einwirkung des Alexandrinismus auf das rabbinische Judentum hat niemals in tiefgehender Weise stattgefunden. Auf dem Gebiete der eigentlichen Theologie ist er früher bedeutend überschätzt worden[1]. Was man einstmals als Nachbildung alexandrinischer Hypostasenlehre auf palästinischem Boden beurteilt hat, stellt sich bei genauerer Erklärung der dafür in Betracht kommenden Begriffe und Ausdrücke der rabbinischen Theologie als ein exegetisches Mißverständnis heraus[2]. Wir wissen überhaupt von dem Verhältnis der palästinischen Judenschaft zu der ägyptischen sehr wenig. Aus dem Wenigen ist aber doch zu ersehen, daß Berührungen des Verkehrs nicht gefehlt haben. Lange vor die Periode, die für eine Nachahmung des κύριος in Betracht kommt, fällt die Erwähnung eines Schreibens der jüdischen Kolonie zu Elephantine in einer Papyrusurkunde etwa vom Jahre 407 v. Chr., das gerichtet war an den „Hohenpriester ... und seine Genossen, die Priester in Jerusalem, . . . und die Edlen der Juden“[3]. Daß die Zuschrift unbeantwortet blieb[4], spricht nicht für freundliches Interesse der Jerusalemer an den Schicksalen ihrer Stammesgenossen in Syene. Aber eine ablehnende Haltung gegenüber dieser Militärkolonie, deren religiöse Vorstellungen den Palästinern sehr bedenklich erscheinen mußten (vgl. oben S. 240 f.), macht eine andere Stellung zu dem sehr andersartigen Alexandrinismus nur verständlicher. Ob allerdings dem sagenhaften Bericht des Aristeasbriefes darin Glauben zu schenken ist, daß jerusalemische Schriftkundige bei den Vor-

wiedergegeben hätten; aber den palästinischen Rabbinen des dritten oder vierten Jahrhunderts n. Chr., denen er die Aufbringung der Aussprache *ădonāj* bei Verlesung des hebräischen Schrifttextes auf palästinischem Boden zuschrieb, wären doch vermutlich nur bekannt gewesen mit dem κύριος der Übersetzer, schwerlich noch mit hebräischem Sprachgebrauch alexandrinischer Judengemeinden. Wie die Palästiner die Nachahmung bei sich rechtfertigten, darüber hat GEIGER sich nicht ausgesprochen.

[1] Vgl. KUENEN, De godsdienst van Israel, Bd. II, Haarlem 1875, S. 426.

[2] S. dazu F. G. MOORE, Intermediaries in Jewish Theology Memra, Shekinah, Metatron (The Harvard Theological Review, Bd. XV, 1922, S. 41 ff.).

[3] S. SACHAU, Aramäische Papyrus usw. [s. oben S. 194, 4], S. 22, Z. 18 f.

[4] Ebenda Z. 19.

bereitungen des alexandrinischen Übersetzungswerkes beteiligt waren (ed. Wendland § 46 ff.), müssen wir dahingestellt sein lassen. Daß die ägyptische Judenschaft ihrerseits die Beziehungen zu dem Mutterland und seinem Kultus hochhielt, wissen wir aus Philo. Er, der doch im allgemeinen der palästinischen Denkweise sehr selbständig gegenüberstand, erkennt mit seinem Hinweis auf den einzigartigen Gebrauch des Tetragramms in den Feiern des jerusalemischen Tempels (De vita Mos. III, 11. 25; vgl. oben S. 177 f.) diesen an als den Mittelpunkt der gesamten Judenschaft und hat dies bestätigt durch einen mindestens einmaligen Besuch des Tempels, worüber wir unterrichtet sind durch einen Auszug aus Philo bei Eusebius (Praep. VIII, 14 p. 398 b, 5 f.; ed. Gaisf. II, 337: καθ' ὃν χρόνον εἰς τὸ πατρῷον ἱερὸν ἐστελλόμην). Seine Teilnahme an den jerusalemischen gottesdienstlichen Feiern ist aber kaum anders begreiflich als unter der Voraussetzung, daß sie dort eine verständnisvolle Aufnahme fand.

Die Palästiner haben das Gemeinschaftsband mit der ägyptischen Judenschaft wohl zu verschiedenen Zeiten mit wechselnder Stärke empfunden, niemals aber ganz gelöst. Für literarischen Verkehr erfahren wir aus dem Vorwort des doch wohl palästinischen Übersetzers des Buches Sirach und aus der Unterschrift des griechischen Buches Ester (I Teil, S. 280 f.) allerdings nur von den Palästinern als den Gebenden. Aber daß diese den Alexandrinern palästinische religiöse Schriften vermittelten, beweist doch das Bewußtsein eines Gemeinschaftsverhältnisses. Ob sich Bekanntschaft mit griechischer Philosophie aus dem Buche Kohelet entnehmen läßt, erscheint mir fraglich. Wenn sie bestand, wäre sie wahrscheinlich durch die Alexandriner vermittelt worden.

Bedeutsamer aber als literarischer Austausch ist der Umstand, daß der Kultus des um 160 v. Chr. gegründeten Tempels zu Heliopolis von der jerusalemischen Priesterschaft als nicht unberechtigt anerkannt wurde. Eine ehrende Erwähnung der Stadt des ägyptischen Tempels ist sogar in den hebräischen Text des Alten Testaments (Jes 19 18) eingedrungen[1]. Ferner zeigen die dem zweiten Makkabäerbuch vorangestellten Briefe, die den „Brüdern" in Ägyp-

[1] So jedenfalls nach der Lesart עִיר הַהֶרֶס (Q [mg.] σ' ἡλίου, vgl. FIELD, Hexapl.) = Heliopolis. Der Altar v. 19 wird der des Oniastempels sein. An den des Tempels von Syene kann der Verfasser des Verses nicht wohl denken wegen des Zusatzes „in der Mitte des Landes Ägypten", eher daran bei der „Mazzeba an seiner Grenze".

ten großes Wohlwollen bekunden und sie zur Feier des Tempelweihfestes auffordern, deutlich, daß die Verfasser der Briefe nicht an der Glaubensgemeinschaft der ägyptischen Juden mit den Palästinern zweifelten. Von Zeit und Herkunft der Briefe ist uns nichts bekannt. Zu dem Werke des Iason von Kyrene, aus dem das zweite Makkabäerbuch ein Auszug ist, gehören die verbindungslos vorangestellten Briefe nicht. Aber auch wenn sie, wie es wahrscheinlich ist, ebenfalls aus der Diaspora herrühren sollten, zeigen sie immerhin so viel, daß in dieser eine den ägyptischen Juden geneigte Stimmung der Jerusalemer vorausgesetzt wurde [1].

Am wichtigsten ist für die Frage, die uns beschäftigt, die Tatsache, daß der Übersetzung der Septuaginta lange Zeiten hindurch im gesamten Judentum hohe Schätzung gezollt wurde. Auch außerhalb Ägyptens stand sie in allgemeiner Benutzung bei der griechisch redenden Diaspora. Erst in späterer Zeit wurde die Entstehung der Septuaginta, fraglos unter dem Eindruck ihres Gebrauchs von Seite der Christen, angesehen als ein für das Judentum unheilvolles Ereignis [2].

Wenn nun die Sopherim in ihrer Sorge um die Bewahrung des allerheiligsten Namens vor der Profanation durch seine Aussprache bemerkten, daß in dem griechischen Alten Testament das Tetragramm durch κύριος ersetzt war, so konnten sie darin einen Fingerzeig erkennen für einen analogen Ersatz bei der Verlesung des hebräischen Textes. Sie konnten das um so eher, wenn sich ein solcher finden ließ, der aus dem Sprachgebrauch der hebräischen heiligen Schriften zu rechtfertigen war.

Die Palästiner werden bei der Wahl des *ădonāj* (*ădonaj*) als Aussprache für das Tetragramm ausgegangen sein von dem in der Anrede an Gott althergebrachten *ădonī* (oder vielleicht *ădonaj* [3]), ebenso wie dieses auch den Alexandrinern bei der Entscheidung für κύριος

[1] Norden (Die Geburt des Kindes, Geschichte einer religiösen Idee, 1924) hat in feinen Beobachtungen und scharfsinnigen Kombinationen den Versuch gemacht, die Wanderungen eines Theologumenons aus Ägypten nach Palästina nachzuweisen (s. dort besonders S. 86). Soweit es sich dabei um jüngere Zusammenhänge handeln würde, wären mit großer Wahrscheinlichkeit alexandrinische Juden als Vermittler zu denken. Für unsere Argumentation darf diese Darstellung nicht im Werte eines Zeugnisses für die Einwirkung alexandrinischen Judentums auf das palästinische verwertet werden, weil sie ihrerseits beruht auf gelehrter Rekonstruktion aus dem tatsächlich Bekannten.

[2] S. Buhl, Kanon und Text des Alten Testamentes, 1891, S. 118 ff.

[3] Vgl. oben S. 32 ff.

als Ersatz des Tetragramms gewiß vorschwebte. Wollte man für die Aussprache des Tetragramms überhaupt einen der anderen alttestamentlichen Gottesnamen gebrauchen, so kamen dafür allein *ādōn* und *ʿeljōn* in Betracht. Die Namen *ēl*, *ĕlohīm* und *ĕlōah* gelten nicht speziell dem einen Gott Israels, und *šaddaj* kommt ohne Verbindung mit *ēl* nur sehr selten vor. Vielleicht hat man *ʿeljōn* deshalb nicht vorgezogen, weil es, obgleich auch substantivisch gebraucht, doch — worauf schon einmal aufmerksam gemacht wurde — seinen ursprünglichen adjektivischen Wert niemals verloren hatte. Daß man nicht das einfache *ādōn*, sondern statt dessen *ădonāj* in Anwendung brachte, ist auf den ersten Blick auffallend. Aber vor Jesus Sirach kommt *hā-ādōn* zwar als Gottestitel in Verbindung mit *jhwh* und vereinzelt der Plural *ădonīm* mit einem erklärenden Genitiv oder mit Pronominalsuffix in der Anwendung auf Gott vor, nicht aber alleinstehendes *ādōn* als Gottesbenennung; Ma 3 1 (I Teil, S. 501) ist das allerdings auf Gott angewandte *hā-ādōn* nicht eigentlich Gottesbenennung, sondern bedeutet in einer Vergleichung ganz allgemein „der Herr" im Unterschied von dem „Boten", und Ps 114 (113) 7 ist artikelloses *ādōn* Abkürzung für das aus dem Zusammenhang zu ergänzende *ădōn kol-hā-āreṣ* (I Teil, S. 509). Dagegen findet sich אדני „mein Herr" in Anrede an Gott häufig. Es war, wie wir zu sehen glaubten (S. 250 f.), die stehende Anrede der Gebetssprache, und durch die Gewohnheit seines Gebrauchs wird die Pronominalbedeutung des Suffixes schon verhältnismäßig früh fast in Vergessenheit geraten sein, wie wir das bei den späteren Westsemiten ebenso beobachtet haben (S. 35 ff.) für andere Nomina mit Pronominalsuffix, die ursprünglich als Anredeform gebraucht worden waren.

Wurde die Wahl des eigennamartigen *ădonāj* als eines Ersatzes für *jhwh* auf diesem Wege gerechtfertigt, dann liegt es so, daß die Palästiner dazu nur den Anstoß erhielten durch die analoge Anwendung des alexandrinischen κύριος; das Wort, das sie wählten, konnten sie ansehen als ein selbständig aus dem hebräischen Alten Testament entnommenes.

Wir haben eine bestimmte Scheu, den Namen *jhwh* auszusprechen, bei Philo und Josephus beobachtet (S. 176 ff.). Daß dafür *ădonāj* als Ersatz diente, fanden wir ausdrücklich bezeugt erst seit dem zweiten Jahrhundert n. Chr. (S. 116 ff.). Wir glaubten aber für die zeitliche Ansetzung der Anfänge dieses Gebrauchs nach verschiedenen Be-

obachtungen bis in den Anfang des ersten Jahrhunderts n. Chr. oder auch in den Ausgang des ersten Jahrhunderts v. Chr. zurückgehen zu sollen (S. 186 ff.). Ist die Aussprache *ădonāj* angeregt worden durch das κύριος der Septuaginta, so spricht auch mit Rücksicht hierauf die Wahrscheinlichkeit gegen eine spätere Ansetzung. Unter den Hasmonäern sind Beziehungen der Palästiner zum Reiche der Ptolemäer noch gelegentlich eingetreten. Seit aber unter der römischen Herrschaft Palästina der Provincia Syria angegliedert wurde, war zwischen Palästina und Ägypten eine Scheidewand errichtet, und mit der Verbreitung des Christentums trat durch die Benutzung der Septuaginta bei den Christen im orthodoxen Judentum eine ablehnende Haltung der griechischen Bibelübersetzung gegenüber ein.

Wenn es richtig ist, daß, was oben (S. 32 ff.) zu begründen versucht wurde, das אדני der Anrede an Gott ursprünglich, ebenso wie das der Anrede an einen Menschen, ausgesprochen wurde *ădonī* (S. 33), so wird die Umlautung in *ădonāj* oder wohl zunächst in *ădonaj* wahrscheinlich eben damals erfolgt sein, als dem Worte die Bedeutung eines Eigennamens beigelegt wurde, jedenfalls nicht sehr viel später. Seit der ersten ausdrücklichen und bestimmt datierbaren Bezeugung der Aussprache des Tetragramms mit einem anderen Worte — derjenigen des Celsus (S. 116) — lautet dessen Transkription fast ausnahmslos ἀδωναί, nur ganz vereinzelt ἀδωνί (S. 33, 1). Durch die pluralische Suffixform sollte das zum eigentlichen Gottesnamen gemachte Wort von dem für Menschen gebrauchten unterschieden werden. Die Anwendung der pluralischen Form lag um so näher, als man gewohnt war, mit *ĕlohīm* und seinen Nachbildungen ein pluralisches Nomen für Gott zu gebrauchen. In der das heilige Wort von dem profanen unterscheidenden Schreibung אֲדֹנִי mit Ḳāmeṣ bei den Masoreten wurde die einzigartige Bedeutung dieses Plurals nur noch mehr hervorgehoben.

Daß man für die Aussprache des Tetragramms אדני vor dem einfachen *ādōn* bevorzugte, mag — worauf schon Z. FRANKEL[1] und ABRAHAM GEIGER[2] aufmerksam gemacht haben — noch durch einen äußerlichen, aber für die Beurteilungsweise der Sopherim wohl nicht unwichtigen Umstand veranlaßt worden sein, dadurch nämlich,

[1] Über den Einfluß der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik, 1851, S. 27.

[2] Urschrift und Übersetzungen der Bibel, 1857, S. 262.

daß אדני mit *jhwh* gemeinsam hat, ein Tetragramm zu sein. Einfaches *ādōn* war dies nicht, wenn zu der Zeit, wo man nach einem Ersatz für die Aussprache des *jhwh* suchte, noch ebenso wie im Phönizischen אדן geschrieben wurde, nicht אדון. Im Pentateuch, wo sich alte Schreibweise am festesten erhalten haben wird, ist an den zwei einzigen Stellen, die das Wort ohne Suffix gebrauchen (Ex 23 17; 34 23), die Schreibung אדן überliefert.

Die Art des Gebrauchs von zunächst nur zu sprechendem und ebenso von späterem geschriebenen *ădonāj* zeigt deutlich, daß in dem Suffix die für die Mehrzahl der Fälle unmögliche Pronominalbedeutung nicht mehr gefühlt wurde (S. 17 ff.). Das Wort wurde in der neuen Anwendungsweise behandelt wie eine selbständige Nominalform. Die Pronominalbedeutung ist auch in den Fällen, wo die Form *ădonāj* an die Stelle eines wahrscheinlich ursprünglichen appellativen *ădonī* „mein Herr" getreten ist, in der neuen Form nicht notwendig durchscheinend geblieben. Auch als Vokativform mußte *ădonāj* nicht verstanden werden im Sinne „mein Herr", sondern ließ sich auffassen in dem von einfachem „Herr". Selbst Ps 16 2, wo in dem überlieferten Text אדני Prädikat ist „ich spreche zu Jahwe: אדני bist du", was wohl ursprünglich gemeint wäre in dem Sinne „mein Herr bist du", konnte man verstehen „du bist der Herr". So war in *ădonāj* (*ădonaj*) ein neuer Gottesname entstanden, für welchen der appellative Sinn des einfachen *ādōn* „Herr" bestimmend erschien. Wenigstens in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle — unbedingt fast überall da, wo gesprochenes *ădonāj* eintrat für *jhwh* in referierender Rede — hatte nur eben diese Bedeutung ohne die Beziehung der Bezeichnung als „Herr" auf das Verhältnis zu der Person des Redenden einen Sinn.

Eben hierin liegt ein bedeutsamer Unterschied zwischen dem κύριος der Septuaginta, wenn es den mit Bewußtsein hineingelegten Bedeutungswert von „mein Herr" hat, und dem *ădonāj* des masoretischen Textes, in welchem die Pronominalbedeutung des Suffixes unterdrückt ist.

III. κύριος und *ădonāj*

Für das *ădonāj*, das an Stelle von geschriebenem *jhwh* gesprochen werden soll, ist es fast überall deutlich, daß ihm die Bedeutung „mein Herr" nicht eignet. Das wird von keiner Seite be-

stritten. Dasselbe gilt in der Mehrzahl der Fälle, wie wir sie glaubten verstehen zu sollen (S. 17 ff.), auch für das geschriebene eigennamartige *ădonāj*, das nach unserer Annahme zum Teil auf Verschreibung oder auch absichtlicher Vertauschung für ursprüngliches *jhwh*, zum Teil auf späterer Hinzufügung zu ursprünglich alleinstehendem *jhwh* beruht. Wenngleich allerdings in einzelnen Fällen die Auffassung in dem Sinne „mein Herr" möglich und vielleicht ein oder das andere Mal wirklich die der Urheber des vorliegenden Textes gewesen ist, so scheint es mir doch unverkennbar, daß im allgemeinen dem *ădonāj* von vornherein die Bedeutung „der Herr schlechthin", „der Allherr" beigelegt worden ist. Vor allem ist es meines Erachtens in den Texten der Propheten in den Fällen so zu verstehen, wo ihnen die Formeln „So spricht *ădonāj jhwh*" oder „Ausspruch des *ădonāj jhwh*" in den Mund gelegt und damit Worte Jahwes eingeleitet oder abgeschlossen werden, die ihn als den Herrn nicht nur Israels, sondern auch der Völkerwelt oder der Natur bebekunden.

Die Pronominalbedeutung des Suffixes von *ădonāj* ist offenbar entweder mit einer gewissen Absichtlichkeit ignoriert oder eher in der Regel gar nicht mehr empfunden worden. Wenn ich recht sehe, liegt darin ein Zeugnis für eine Wendung, die in den vorangehenden Zeitläufen eingetreten war in der Fassung des israelitischen Gottesbegriffs. Zu der Zeit, wo der Form *ădonāj* der Wert eines eigentlichen Namens aufgeprägt wurde — wir haben (S. 305 f.) dafür gedacht an die letzte Zeit vor oder die erste nach dem Beginn unserer Ära — wird die im palästinischen Judentum verbreitete Gottesvorstellung gewesen sein die des den Weltlauf bestimmenden Herrn, des einzigen Beherrschers Israels und der Völkerwelt, der in dem Gesetz seinen Willen als allgemein gültigen in einer für Ewigkeit bindenden Form niedergelegt hat.

Wie diese Auffassung sich seit dem Exil herausgebildet hatte, soll an späterer Stelle (III Teil, II Abt., VIII Kap., 7) zur Sprache kommen. Mit ihr trat allmählich die alte Vorstellung von dem Verhältnis Israels zu Jahwe als dem ihm angehörenden Herrn in den Hintergrund. Ein Ausdruck eben dafür ist zu finden in dem Ersatz des Gottesnamens Jahwe, der dem Gott des Volkes Israel gilt, durch die Form *ădonāj* in der Bedeutung „der Allherr".

Wenn diese Beurteilung richtig ist, so liegt in dem *ădonāj* ein gewisser Gegensatz zu dem κύριος der Septuaginta in dem Sinne, den wir aus seiner Anwendungsweise herauslesen zu können glaubten. Die Übersetzer fanden in dem einfachen κύριος den Gedanken der Zugehörigkeit des Herrn zu den Gottesverehrern als einen an dem Wort in seiner Anwendung auf Gott haftenden, ohne daß er zum Ausdruck zu kommen brauchte; in *ădonāj* ist die Bedeutung des Suffixes, die auf Zugehörigkeit hinweist, abgestreift. Das κύριος bringt zum Ausdruck eine alte Vorstellung von Gott als dem den Seinen — auch noch bei den Übersetzern zunächst seinem Volke — zugehörenden Herrn; der einer späteren Zeit angehörende Eigenname *ădonāj* läßt diesen Gedanken der Zusammengehörigkeit fallen.

Der Gegensatz zwischen κύριος und *ădonāj* ist selbstverständlich kein den gesamten Gottesbegriff auf beiden Seiten erschöpfender. Keine Religion kann bestehen ohne Gedanken an Gott als den gebietenden Herrn. Er fehlt auch bei den alexandrinischen Übersetzern nicht; aber nicht in dem Eigennamen κύριος kommt er zum Ausdruck, sondern in davon zu unterscheidenden appellativen Bezeichnungen Gottes als des Herrn. Andererseits ist auch im nachalttestamentlichen Judentum Palästinas der Gedanke nicht zu vermissen an Gott als den, der sich den Seinigen zu eigen gibt, den gütigen und gnädigen. Das spätere Judentum hat neue Ausdrücke aufgebracht für die Bezeichnung Gottes als des zugehörenden Herrn, so das vielgebrauchte *ribbōnī* „mein Herr". Wohl aber scheint mir ein Gegensatz zu liegen in den Namen, die auf beiden Seiten gebraucht wurden mit dem Werte von eigennamartigen Benennungen Gottes, in κύριος und *ădonāj*. Spätere rabbinische Theologie hat in dem Tetragramm den Hinweis gefunden auf den gnädigen Gott, in *ădonāj* dagegen den auf den Gebieter [1]; aber das Tetragramm wurde nach seiner eigentlichen Aussprache nicht mehr gebraucht, *ădonāj* war an seine Stelle getreten. Wenn in späterer Zeit der Israelit Gott nennen wollte, sagen wollte, was er ist, so tat er es mit *ădonāj* in dem Sinne „der Herr schlechthin" [2]. Diesem Herrn als dem Ge-

[1] Vgl. I Teil, S. 3, 2.

[2] In der sehr beachtenswerten Polemik in G. F. Moores Abhandlung „Christian Writers on Judaism" (Harvard Theological Review, Bd. XIV, 1921, S. 252) gegen die Auffassung der jüdischen Religion als „Legalismus" vermisse ich das Zugeständnis, daß

bieter sich unterwerfend, fand er in peinlich buchstäblichem Gehorsam Genugtuung und geradezu Beseligung, so daß die Bindung durch das Gesetz nicht immer als ein drückender Zwang, sondern auch als ein beglückender Vorzug Israels aufgefaßt werden konnte, wie sich das in dem Feste der „Gesetzesfreude" ausspricht.

Wenn dabei das spätere Judentum den ihm gebietenden Herrn gerne zugleich dachte als den Herrn der Welt und durch eben diese Auffassung veranlaßt wurde, sich bereitwillig unter das Gesetz seines Gottes als des Allherrn zu beugen, so fehlt dagegen anscheinend im Gottesnamen κύριος der Alexandriner diese Seite in der Bedeutung des Wortes. Schon bei den ältesten unter den Übersetzern war freilich der Gottesbegriff wahrscheinlich womöglich noch bestimmter universalistisch als in der jüngsten Literatur des hebräischen Alten Testaments. Jedenfalls kannten auch sie einen über die ganze Welt gebietenden einzigen Gott. Aber wir glaubten im griechischen Esterbuch Andeutungen dafür zu finden (I Teil, S. 288 f.), daß nicht κύριος, sondern vielmehr θεός die Bezeichnung Gottes in seinem Verhältnis zur Welt ist. Sehe ich recht, so ist in der griechisch-jüdischen Literatur in der Zeit nach den älteren Übersetzern diese Art einer Unterscheidung zwischen κύριος und θεός weiter ausgebildet worden [1].

---

das Verhältnis zu Gott in späterer jüdischer Religion im Unterschied von der vorexilischen des Alten Testaments und ebenso von der christlichen nicht zwar erschöpfend, aber der Grundlage nach in der oben angegebenen Weise zu bestimmen ist.

[1] Da die Sprache unserer Bibelübersetzungen und der liturgische Gebrauch das Wort „Herr" als Gottesbenennung uns von Jugend auf vertraut gemacht haben und dabei die Anwendung auf Gott vielfach mit der auf Christus zusammenfließt, fällt es uns sehr schwer, die Benennung der Gottheit als des Herrn ihrer Bedeutung nach zu beurteilen, unabhängig von einer uns durch jene Einflüsse eingeprägten Fassung. Wenn mein Sprachgefühl mich nicht täuscht, ist diese Fassung in den verschiedenen Bekenntniskirchen eine verschiedene. Cheyne (The Origin and religious Contents of the Psalter, London 1891, S. 288) sah sich genötigt, zur Rechtfertigung des Gebrauchs von „the Lord" in der religiösen Sprache analoge Anwendung von „Herr" in der zaratustrischen Religion herbeizuziehen, um daran zu zeigen, daß der Name „Lord" einem nachdenkenden Bekenner (to a thoughtful believer) „suggests much more than it expresses, for with the true God sovereign power cannot be dissociated from wisdom and love". Ihm schwebte bei dieser unnötig weit hergeholten Deutung vor als das Gewöhnliche die Auslegung des „the Lord" in dem ausschließlichen Sinne „der Gebieter". Dagegen hat sich der Gedanke des „mein, unser Herr", den ich in dem κύριος der Septuaginta zu finden glaube im Gegensatz zu dem *ădonāj* des masoretischen Textes, wenn ich richtig empfinde, zwar nicht überall, aber

Den Gedanken des zugehörenden Herrn glaubten wir, wie in dem κύριος der Septuaginta, so auch in der ethnischen Gottesbenennung κύριος beobachten zu können. Die Übereinstimmung schien uns darauf zu beruhen, daß das κύριος der Septuaginta althebräische Vorstellung von Jahwe als dem *ādōn* wiedergibt und vielleicht zugleich beruht auf Nachahmung des im Orient aufgekommenen ethnischen κύριος, insofern jenes *ādōn* und dieses κύριος beide altsemitischen Gottesbenennungen entsprechen. Jedenfalls ist das von Osten her in die Kultsprache der hellenistischen und der römischen Welt eingedrungene κύριος Wiedergabe alteinheimischer Gottesbenennungen orientalischer Völker und unter ihnen in erster Linie der semitischen, speziell der auf syrischem Boden gebräuchlichen.

---

doch vielfach erhalten in dem dominus der römischen und dem „Herr" der lutherischen liturgischen Sprache, in letzterer besonders bei einer von der Mystik des lutherischen Pietismus ausgegangenen Färbung. Das Seigneur der französischen und das Lord der englischen Bibelübersetzungen und Liturgien sind feierlicher als das „Herr" der deutschen, weil sie nicht wie dieses der in der Umgangssprache allgemein gebrauchten Anrede entsprechen. In ihnen klingt mehr wider das masoretische *ădonāj* „der Gebieter schlechthin". Es hängt das, wenn die Beobachtung zutreffend ist, zusammen damit, daß in den französischen und englischen Kirchengemeinschaften auf Grund calvinistischer Einflüsse der Gottesbegriff mehr als in der katholischen und lutherischen Kirche vom Alten Testament (in diesem Falle würde besser gesagt: vom Judentum) abhängt. Der Sinn des „Herr" in der lutherischen Kirche ist, wie mir scheint, bestimmt durch das κύριος und dominus der altchristlichen Kirche, die nicht herstammen, wie besonders DALMAN (Die Worte Jesu, 1898, S. 147) betont hat, von dem alttestamentlichen *ădonāj*, sondern vom alexandrinischen κύριος. Deutlich im dominus vobiscum der Messe (= κύριος μεθ' ὑμῶν Rut 2 4; II Chr 15 2) klingt noch bis heute nach die aus Septuaginta geschöpfte Auffassung Gottes als unseres Herrn, mehr noch in dem „Kyrie eleison". Ob dieses entstanden ist nur aus dem auf Jesus angewandten Namen (Matth 20 31) oder, vielleicht nach dem Vorgang jüdischer Liturgien, aus ἐλέησον ἡμᾶς, κύριε, Ps 123 (122) 3, läßt sich kaum entscheiden. Jedenfalls aber wird es im kirchlichen Gebrauch auch auf Gott bezogen. GOETHE hat diese Bedeutung des Wortes „Herr" in der Anwendung auf Gott zum Ausdruck gebracht, indem er es anwendet in der Schilderung Gottes in seinem Gegensatz zu der brausenden und verheerenden Wirkung der Elemente:

Doch deine Boten, Herr, verehren
Das sanfte Wandeln deines Tags

— womit die reine Hoheit bezeichnet wird, die sich gelinde erweist den sie Verstehenden. Man vergleiche damit die Aussage von dem helfenden Herrn in „Des Epimenides Erwachen" II, 10 Ende, die mir ADOLF V. HARNACK in Erinnerung bringt:

Nun töne laut: der Herr ist da!
Von Sternen glänzt die Nacht.
Er hat, damit uns Heil geschah,
Gestritten und gewacht.

Ich kann nur mit starker Einschränkung zustimmen der Auffassung DEISSMANNS[1], der, obgleich er auch seinerseits nicht verkennt, daß der Begriff κύριος „ursprünglich . . . ein religiöser Begriff des Ostens" ist, in dem κύριος der Alexandriner „eine materiale Hellenisierung, Verweltlichung des semitischen Monotheismus im großen Stil" erblickt. Als „Verweltlichung" in dem Sinn einer Deutung für das allgemeine Verständnis kann etwa bezeichnet werden die Übertragung des geheimnisvollen alttestamentlichen Gottesnamens mit einem Appellativum, das der ganzen griechisch gebildeten Menschheit geläufig war und von Hause aus keine religiöse Bedeutung besitzt. Aber den Inhalt der Wiedergabe mit κύριος hatte den Alexandrinern doch geboten das alttestamentliche auf Gott angewandte *ādōn* und vielleicht zugleich die dem Semitismus allgemein gewohnte Benennung Gottes als des Herrn. Die Alexandriner haben, wenn zuerst sie und nicht — wie nach der verbreiteten Anschauungsweise auch DEISSMANN annimmt — vor ihnen in dem gelesenen *ădonāj* palästinische Schriftgelehrte das Wort „Herr" zum eigentlichen Namen des einen Gottes wählten, den adäquaten Ausdruck ihres religiösen Empfindens gefunden in der Auffassung von Gott als dem Herrn. Sie fehlt in keiner Religion ganz, aber die vorherrschende ist sie nicht in griechischer Anschauungsweise, wohl aber im Semitismus[2].

Freilich findet sich allgemein in den alten Religionen des vorderen Orients, keineswegs ausschließlich auf semitischem Boden, das Hervortreten der Auffassung Gottes als des Herrn. Besonders in der Gottesvorstellung der ägyptischen Religion und in anderer Weise des Parsismus kommt der Begriff des Herrn zur Geltung, und wie

[1] Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus, Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Jahrg. 6, 1903, Bd. XI, S. 174.

[2] Richtiger, wie mir scheint, hat sich BOUSSET, Kyrios Christos ², 1921, S. 98 für die Wertbestimmung des alexandrinischen κύριος begnügt mit einem Hinweis auf seine Herkunft oder doch auf seinen geschichtlichen Zusammenhang. Ohne sich über eine Zurückführung auf das alttestamentliche *ădonāj* zu äußern, fügt er der allgemein anerkannten Auffassung, daß der Titel κύριος „von Osten her in die hellenistisch-römische Religion eingedrungen" ist, die Bemerkung hinzu: „ . . . in diesen Zusammenhang rückt jetzt auch die griechische Übersetzung des Alten Testaments mit ihrer Wiedergabe des Jahvenamens durch κύριος ein. Die Übersetzung ist eben auf einem Boden entstanden, auf dem diese allerallgemeinste Gottesbezeichnung (neben θεός) üblich war und verstanden wurde."

immer man über das Abhängigkeitsverhältnis zwischen der Religion der Sumerer und der der semitischen Babylonier urteilen mag, zweifellos gehört die eminente Bedeutsamkeit, die die Auffassung der Gottheit als des Herrn in sumerischen Texten besitzt, einem weiteren Gebiet an als dem semitischen. Aus dieser allgemein-orientalischen Anschauungsweise ist der Gedanke hervorgegangen, der in dem Gottesepitheton κύριος des nicht-jüdischen Hellenismus liegt. Die Formen aber, in denen es gebraucht wird, deuten auf eine spezielle Abhängigkeit von der Sakralsprache des phönizisch-aramäischen Syrien und damit von allgemein-semitischer Denkweise. Das κύριος der Alexandriner ist, wenn es nicht von dem so entstandenen allgemeinhellenistischen κύριος beeinflußt worden sein sollte, doch von dem alttestamentlichen *ādōn* nicht zu trennen und dieses seinerseits nicht von dem phönizischen *adon*. Dieses Wort ist ausschließlich phönizisch-hebräisch. Aber seine Anwendung als Gottesname steht doch in Verbindung damit, daß im gesamten übrigen Semitismus überall andere Wörter mit der Bedeutung „Herr" als allgemeine oder doch weitverbreitete Gottesbenennungen erscheinen, daß die Vorstellung der Gottheit als des Herrn hier in eigentlicherem Sinn als bei irgendeiner anderen der großen Gruppen der Völkerwelt den Kern des Gottesgedankens bildet. In der althebräischen Vorstellung von Jahwe als dem Herrn und ebenso in dem κύριος der Alexandriner läßt sich deshalb der Begriff des Herrn nach seinem Bedeutungsinhalt ganz nur dann verstehen, wenn der Versuch gemacht wird beide Anwendungsweisen zu erklären als herausgewachsen aus einer altsemitischen Fassung des Gottesbegriffs.

Das Einzige, was alle einzelnen Glieder der Völkergruppe sehr gemischter Herkunft, die wir die semitische zu nennen pflegen, zu einer Einheit verbindet, ist ihre fast nur dialektisch differenzierte Sprache. Nun kann man verschieden urteilen über die Berechtigung, einen Zusammenhang der religiösen Entwicklung der einzelnen Völker zu verfolgen unter dem Gesichtspunkt der Verwandtschaft ihrer Sprachen. Aber in unserem Falle, wo es sich um Gottesnamen handelt, die in den verschiedenen Dialekten der semitischen Völker zum Teil in identischen, zum Teil in verwandten Formen wiederkehren, läßt sich nicht daran zweifeln, daß mit der Gemeinsamkeit des sprachlichen Ausdrucks auch die des Gedankens verbunden ist,

mit anderen Worten, daß hier ein religionsgeschichtlicher Zusammenhang besteht. Selbstverständlich ist dabei nicht außer acht zu lassen die Frage, inwieweit die gemeinsamen Namen bei den verschiedenen semitischen Völkern in unterschiedlicher Weise einen neuen Bedeutungsinhalt erhalten haben können durch die Berührung mit nicht-semitischen.

Unserer Untersuchung der Bedeutung des alexandrinischen κύριος wird demnach noch als Aufgabe verbleiben, danach zu fragen, inwieweit es seinen Bedeutungsinhalt empfangen hat als ein Erzeugnis aus Anfängen, die als allgemein-semitische angesehen werden dürfen, und ihrer Beeinflussung durch die Berührung der einzelnen Zweige der semitischen Menschheitsgruppe mit anderen Völkern.

Eine darüber hinausgehende Erforschung entfernterer, nicht geschichtlich zu ermittelnder Beziehungen zu einem noch weiteren Kreise müßte sich ins Uferlose verlieren. Sie ist aber überhaupt nicht ausführbar, da sich mit den Mitteln, die uns zurzeit zu Gebote stehen, kaum unterscheiden läßt, inwieweit hier Abhängigkeiten vorliegen oder spontane Übereinstimmungen, welche nur auf der Ähnlichkeit bestehender Verhältnisse und der aus diesen hervorgegangenen Geistesrichtung beruhen. Aus Berührungen, die so deutlich sind, daß sie eines Beweises nicht bedürfen, läßt sich auch in unserem Falle wahrnehmen, was sich beharrlichen Versuchen nach einem Verständnis aller alten Religionen des vorderen Orients an vielen Punkten, bis zu einem gewissen Grade überall, mit zwingender Überzeugungskraft aufdrängt, daß hier — wir wissen nicht, auf welchem Wege entstanden — verwandte und zum Teil geradezu identische Grundzüge vorliegen, die in den Religionen der einzelnen Völker nur Modifikationen aufweisen. Diesem Allgemein-„Orientalischen" in dem gesamten Umfang der Gottesvorstellung nachzugehen, müssen wir uns versagen.

Aber Religionen nicht-semitischer Völker sind in geschichtlichen Zeiten mit den Semiten in Berührung und vielleicht Austausch getreten. Hier muß die Möglichkeit einer Beeinflussung der Semiten in der Benennung der Gottheit als des Herrn oder in ihrer Vorstellung als des Herrn berücksichtigt werden. Dahin gehört zeitlich an erster Stelle die Religion der Sumerer, soweit wir sie auf babylonischem Boden aus ihrer Verquickung mit der der Semiten heraus-

zulösen imstande sind. Speziell für die Entwicklung der Religion der Hebräer kommt ferner in Betracht ihr frühzeitiges Zusammentreffen mit den in Kanaan ansässigen „Hettitern". Ich wüßte aber nicht, daß für die Seite der religiösen Auffassung, mit der wir uns hier beschäftigen, in der Religion dieses noch immer vielfach rätselhaften Volkes oder Völkerkomplexes selbständig anregende Momente zu finden wären. Es bedarf in manchen Punkten noch der Aufklärung, was in den offenbar vorliegenden Berührungen der Religion der Hettiter mit der der Babylonier auf der einen oder auf der anderen Seite ursprünglich ist. Besondere Beachtung dagegen ist zu schenken Vorstellungen in der ägyptischen Religion, die deutlich mit semitischen verwandt sind. Es ist dies erforderlich, weil seit alten Zeiten intensive Einwirkungen Ägyptens auf die verschiedenen Völkerschaften Kanaans stattgefunden haben. Überdies ist in der speziellen Frage, die uns beschäftigt, wie fast überall, zwischen Semitischem und Ägyptischem mit großer Wahrscheinlichkeit ein Zusammenhang anzunehmen, der vor aller geschichtlichen Bezeugung liegt. Zuletzt ist zu erwägen, ob auch in unserem Falle, wie in anderen, der Parsismus die israelitische Anschauungsweise seit dem Exil und vielleicht schon früher und ob er darüber hinaus von irgendwelchem Zeitpunkt an allgemein die westsemitische Denkart bestimmt hat.

Die Vorstellung Gottes als des Herrn kann, wie wir sahen, in zwei wesentlich verschiedenen Auffassungen zur Geltung kommen. Beide sind auf semitischem Boden vertreten. Die Vorstellung in der Färbung, wie wir sie in dem *ădonāj* des masoretischen Textes glauben erkennen zu sollen, nämlich die von Gott als dem absoluten Gebieter, dem Allherrn, ist gesteigert im Gottesbegriff des Islams oder doch speziell in dem der Religion Muhammeds. Diese Parallele zu der spezifisch palästinisch-jüdischen Auffassungsweise in derjenigen Religion, die vielfach altsemitische Denkweise mit besonderer Zähigkeit bewahrt hat, nötigt dazu, das aus den ältesten Zeiten überlieferte Material einer Prüfung zu unterziehen, ob wirklich, wie wir im Vorausstehenden angenommen haben, in dem κύριος der Septuaginta altsemitische Auffassung, in dem *ădonāj* der Palästiner eine spätjüdische Modifikation eben dieser Auffassung zu erkennen ist.

Wir sind gewiesen auf eine Vergleichung des κύριος der Septua-

ginta mit dem Gebrauch des Namens „Herr“ und verwandter Gottesbenennungen auf den Stufen der Religionsgeschichte, aus welchen der den Septuaginta vorschwebende Begriff des Herrn in der Anwendung auf Gott herausgewachsen ist. Nur auf diesem Wege läßt sich hoffen, für das alexandrinische κύριος eine befriedigende Erklärung zu finden; denn nur mit diesen Mitteln kann der Bedeutungsinhalt, der sich exegetisch aus der Anwendungsweise des κύριος zu ergeben scheint, gesichert und zugleich verdeutlicht werden.

Der dritte Teil dieses Werkes will es sich zur Aufgabe machen, dem auf die Gottheit angewandten Begriff des Herrn nachzugehen in seiner Entwicklungsgeschichte auf alttestamentlich-israelitischem und allgemein-altsemitischem Boden.

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 076147955